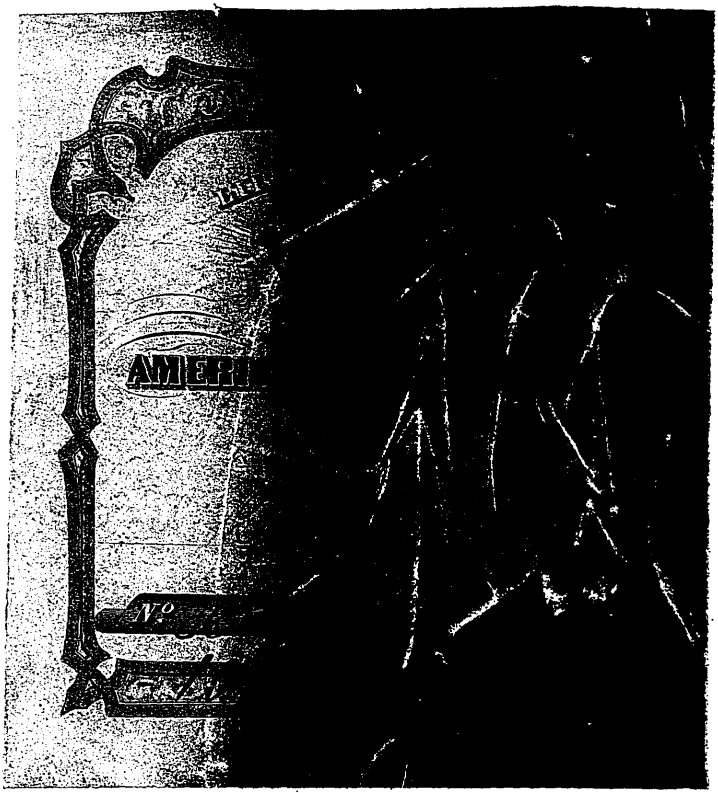
NEW YORK
1644



Div

The University of Chicago
Libraries

Crescat Scientia Vita Excolatur

American Bible Union Collection

Commentar

über die

katholiſchen Briefe

mit

genauer Berückſichtigung der neueſten Auslegungen

von

Dr. Karl Reinhold Jachmann

Licentiaten der Theologie, Privatdocenten an der Univerſität zu Königsberg,
ordentlichem Mitgliede der hiſtoriſch=theologiſchen Geſellſchaft
in Leipzig.

THE UNIVERSITY OF

American Bible Union Collection

Leipzig, 1838.

Verlag von Johann Ambroſius Barth.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARIES

BS3780
.J2

12825

Sr. Hochwürden

dem

Herrn Dr. Illgen,

zweiten ordentlichen Profeſſor der Theologie, der Philoſo-
phie auſſerordentlichen Profeſſor, des Hochſtifts Meiſſen
Capitular, Präſes der hiſtoriſch-theologiſchen Ge-
ſellſchaft in Leipzig,

zum Zeichen

der Liebe und Verehrung

gewidmet.

Vorwort.

Indem ich dem größern theologiſchen Publicum vorliegenden Commentar über die katholiſchen Briefe, der nicht blos für Gelehrte vom Fach, ſondern hauptſächlich für Prediger und Studirende geſchrieben iſt, übergebe, glaube ich nicht nöthig zu haben, etwa darüber Entſchuldigungen vorzubringen, daß ich die große Zahl exegetiſchen Werke über das N. T. durch ein neues vermehrt habe. Denn wer die exegetiſche Litteratur ſeit ungefähr dreißig Jahren im Auge behalten hat, wird im Gegentheil eine ſolche Schrift vielleicht ſogar für eine verdienſtliche Arbeit halten, die einerſeits die zahlreichen einzelnen Commentare, die zu den verſchiedenen katholiſchen Briefen erſchienen ſind, und von denen faſt jeder zum Theil treffliche Bemerkungen enthält, in genauer Kritik zuſammenfaßt, andrerſeits die bedeutende Lücke ausfüllt, die durch das Vermiſſen eines Geſammtcommentars über alle katholiſchen Briefe mit genauer Berückſichtigung der neueſten Forſchungen entſtanden iſt. Denn ſeit mehr als dreißig Jahren, ſeitdem Auguſti in den Jahren 1801 und

1808 ſeinen zum Theil ſehr dürftigen Commentar zu den katholiſchen Briefen herausgab, unter denen namentlich die johanneiſchen Briefe höchſt ſtiefmütterlich behandelt ſind, iſt mit Ausnahme der Schrift von Grashof, die aber auf eine Stelle unter den gelehrten Bearbeitungen dieſes Theiles des N. T. keine Anſprüche machen darf, keine ſämmtliche katholiſche Briefe umfaſſende exegetiſche Schrift erſchienen, während allerdings die Commentare zu den einzelnen Briefen ſich häuften. Namentlich der Brief des Jakobus, den ich für den ſchwierigſten aus der Sammlung der katholiſchen Briefe halte, wurde mit einer Art von Vorliebe behandelt und bearbeitet, und daher auch über ihn etwas Neues zu ſagen, dem ſpätern Ausleger am wenigſten Gelegenheit gelaſſen. Denn ſeit jenem Werke von Auguſti erſchienen über ihn nicht weniger als ſieben Commentare: von Pott (freilich nur in einer neuen Auflage), Hensler, Hottinger, Schultheß, Gebſer, Theile und Schneckenburger, der zahlreichen kleinern Abhandlungen, die auf ihn Bezug nahmen, nicht zu gedenken. Aber auch die andern Briefe wurden nicht vernachläſſigt; zum erſten des Petrus erſchienen fünf Commentare: von Pott (in einer neuen Auflage), Hensler, Hottinger, Eiſenſchmidt und Steiger; zu den johanneiſchen Briefen drei: von Morus (in einer neuen Auflage), Lücke und Paulus; zum zweiten Brief Petri zwei: von Pott (in einer neuen Auflage) und Eiſenſchmidt, und einer zum Briefe des Judas von Laurmann, den ich aber nicht habe benutzen können. Die große Anzahl von

Monographieen und Diſſertationen über einzelne Theile aller dieſer Briefe werde ich gehörigen Orts erwähnen. Der größte Theil dieſer Schriften iſt jedoch dem größern theologiſchen Publicum unzugänglich; auch kann es von einem Theologen, der nicht Exeget von Fach iſt, nicht verlangt werden, daß er durch eigne Anſchauung, geſchweige denn durch eignes tieferes Studium von ihnen Kenntniß nehmen ſoll; daher glaubte ich dieſem Theil der Theologen einen nicht ganz unweſentlichen Dienſt zu leiſten, wenn ich ihn durch einen Commentar zu den katholiſchen Briefen, der auf alle dieſe Bearbeitungen genaue Rückſicht nähme, und gewiſſermaßen eine fortlaufende Kritik über ſie liefere, mit denſelben bekannt machte. Aber auch der Exeget, hoffe ich, wird meine Arbeit nicht ganz ohne Befriedigung aus der Hand legen, da ich an vielen und zwar den ſchwierigſten Stellen eine ganz neue Auffaſſung verſucht, und eine bis dahin noch nicht gegebene Erklärung geliefert habe. Weniger iſt dies der Fall in den kritiſchen Einleitungen zu den einzelnen Briefen, in denen ich, wenn gleich nicht ohne eigne Forſchung, meiſtens an die bereits bekannten Ergebniſſe einer beſonnenen und unbefangenen Kritik mich angeſchloſſen habe. Ueberhaupt wird der Kenner finden, daß ich mich für die Erklärung dieſer neuteſtamentlichen Schriften der Judenapoſtel, wie ſie Auguſti nennt, in denen wir gewiſſermaßen die andre, nichtpauliniſche Seite des apoſtoliſchen Evangeliums kennen lernen, ſo viel als möglich auf einen unbefangenen, durch dogmatiſche Abſichten nicht beſtimmten Standpunkt geſtellt habe, was bei manchen der genannten

Exegeten, wie z. B. bei Steiger nicht der Fall iſt. Daß dagegen die von mir gewählte Stellung zu den zu erklärenden Schriften die einzig richtige iſt, hat unſre Zeit längſt entſchieden, und es iſt daher mein eifrigſtes Beſtreben geweſen, keine dogmatiſche oder philoſophiſche Farbe durchſchimmern zu laſſen, ſondern mit ungetrübtem Lichte dieſe Urzeugen unſerer Religion zu beleuchten. Daher wird man ferner finden, daß ich mich ängſtlich an die Worte des Textes gebunden, und mir durchaus eine wortgetreue Auslegung zur ſtrengſten Pflicht gemacht habe, während Andere, wie z. B. Paulus und Schultheß, vielleicht aus Sucht etwas Neues zu ſagen, ſich die willkürlichſte Behandlung des Textes erlauben, zu häufigen Conjecturen ihre Zuflucht nehmen, und eine ſehr freie, von der Abſicht der Verfaſſer nur zu oft durch Zwiſchenſchieben vermeintlich ausgelaſſener Sätze und Hineintragen fehlender Gedanken ſich entfernende Ueberſetzung liefern. Endlich wird man finden, daß ich mich, ſo viel es irgend bei Berückſichtigung ſo vieler Vorarbeiten anging, einer gedrungenen Kürze befleißigt, und deshalb das Meiſte, worüber das Lexicon genügende Auskunft giebt, übergangen habe; da ich Kürze für eine weſentliche, ja unerläßliche Eigenſchaft exegetiſcher Schriften halte, und der Ueberzeugung bin, daß weitläufig geſchriebene Commentare eher das Verſtändniß der erklärten Schriften erſchweren als erleichtern, und über der Mühe, ſich durch einen gewaltigen exegetiſchen Apparat durchzuarbeiten, nur gar zu leicht der Hauptpunkt, auf den es eigentlich ankommt, aus dem Auge verloren wird. Auch dieſes iſt ein Vorwurf, den man z. B. dem Commentar

von Theile machen muß, der durch den ungeheuren Wuſt von Gelehrſamkeit faſt für den Gelehrten von Fach, gewiß aber für diejenigen unbrauchbar wird, zu deren Gebrauch der vorliegende Commentar verfaßt iſt. Aehnliches gilt von dem Commentar von Steiger, der durch die Berückſichtigung des ganzen bibliſchen Lehrbegriffs, die er auf ſeinem Titelblatt ankündigt, ſich verleiten läßt, über vieles nicht dahin Gehörige ſich auszulaſſen, und daher die Grenzen eines exegetiſchen Werkes weit zu überſchreiten. Denn der Exeget an ſich ſoll kein Dogmatiker ſein, er ſoll dieſem in ſeinen Vorarbeiten den Stoff reichen, und ihm zur Richtſchnur dienen, um ihn auch dereinſt mit deſto größerm Rechte vor den Richterſtuhl ſeiner Kritik fordern zu können; dieſes Rechtes aber begiebt er ſich ſelbſt, ſobald er ſelber als Dogmatiker auftritt, und ſo einer beſtimmten Parthei angehörend, die Unpartheilichkeit und Unbeſcholtenheit ſeines eignen Richterſpruchs verdächtigt. Was endlich die jetzt Mode gewordene Auslegung des N. T. aus den claſſiſchen Schriften der Griechen betrifft, ſo habe ich abſichtlich mich faſt ganz fern davon gehalten, weil ich überzeugt bin, daß die claſſiſche Gräcität und der Hellenismus, beſonders der neuteſtamentlichen Schriften, einander viel zu fremd ſind, als daß der letztere einen weſentlichen Gewinn aus der Vergleichung und Hinweiſung auf jene ziehen, und uns dadurch ein leichteres Verſtändniß der, mit allem Griechenthum ſo unbekannten, Verfaſſer der katholiſchen Briefe eröffnet werden könnte. Vielmehr theile ich ganz Luthers Grundſatz, daß die Bibel in dieſer Be-

ziehung nur aus ſich ſelbſt erklärt werden müſſe. Dagegen habe ich gewiſſenhaft alle die Winke benutzt, die Winer in ſeiner Grammatik des neuteſtamentlichen Sprachidioms zur beſſern Erkenntniß derſelben in grammatiſcher Hinſicht giebt. Dieſes ſind denn die Grundſätze, denen ich bei dieſer Arbeit gefolgt bin, und die, hoffe ich, das Auge des unpartheiiſchen und wohlwollenden Beurtheilers darin wieder erkennen wird. Eine Ueberſetzung der einzelnen Briefe habe ich, vorzüglich um den Umfang des Buches nicht noch zu vermehren, nicht hinzugefügt, weil ich die treffliche Ueberſetzung von de Wette, von der es zu wünſchen wäre, daß ſie ſich in den Händen jedes Theologen befände, bei meiner Erklärung zum Grunde gelegt, und an den Stellen, wo ich meiner eigenthümlichen Anſicht nach es für nothwendig gehalten von ihr abzuweichen, dieſe Abweichungen angegeben habe.

Der Verfaſſer.

Einleitende Bemerkungen
über
die katholiſchen Briefe
im Allgemeinen.

Die im Kanon des N. T. befindlichen Briefe, die nicht den Namen des Paulus tragen, erſcheinen ſeit dem vierten Jahrhundert als beſondere Sammlung unter der, bei Euſebius (hist. eccl. 2, 23.) für dieſelbe ſchon vorkommenden, Benennung der katholiſchen Briefe. Aber faſt ſchon von jener Zeit an iſt die Bedeutung dieſes Namens zweifelhaft und ein Gegenſtand des Streites geweſen. Denn ſpätere Kirchenſchriftſteller, wie Theodoret, Oekumenius und Leontius, erklären dieſe Briefe zwar für ἐπιστολαὶ ἐγκύκλιοι, allein da zwei derſelben Privatſchreiben ſind, ſo paßt dieſe Erklärung nicht auf alle, ja eigentlich nur auf den Brief des Judas, der die weiteſte Beziehung hat. Dennoch ſind Grotius, Wolf, Wetſtein u. a. ihr unbedingt beigetreten, indem ſie den Einwand, daß der Brief an die Hebräer und der erſte an die Korinther wegen 1, 2. auch ſo heißen könnten*), dadurch widerlegen, daß erſterer nicht pauliniſch ſei, letzterer aber ſeinem Inhalt und nächſten Zweck nach nur für die Gemeinde von Korinth paſſe. Auch beruht dieſer Einwand auf der zum Theil unrichtigen Annahme eines Gegenſatzes zwiſchen katholiſchen und pauliniſchen Briefen durch den Namen. Mit jener ältern Deutung unzufrieden hat man nun überhaupt von einem dreifachen Geſichtspunkt aus die Erklärung verſucht, indem man auf die Art des Urſprunges, oder auf den öffentlichen Gebrauch, oder auf die Beſchaffenheit dieſer Briefe ihren Namen bezog. Was die erſte Anſicht von dieſen dreien betrifft, ſo hat Paräus

*) Lücke in den theol. Studien 1836. H. 3. S. 645. behauptet auch, daß der Brief an die Hebräer zu den katholiſchen gerechnet worden wäre, wenn man ihn unter einem andern Namen als dem des Paulus für apoſtoliſch gehalten hätte. Daß καθολικός ganz allgemein dem μερικός gegenüber ſteht, beweiſt er aus Chrysostom. ad Ps. 90.

(comment. in epist. Jac. proleg. 1. p. 3.) die Vermuthung aufgeſtellt, daß der Name mehr durch Zufall entſtanden ſei; freilich die leichteſte, aber auch oberflächlichſte Art dergleichen Erſcheinungen zu erklären. Pott und nach ihm Hug, ſich auf Clemens von Alexandrien (strom. 4, 15. §. 99.) ſtützend, erklären *ἐπιστολαὶ καθολικαί* für *αἱ λοιπαὶ ἐπιστόλαὶ καθόλου* die übrigen d. h. nicht pauliniſchen Briefe zuſammen; dem aber außer der Willkührlichkeit der Annahme auch der Ausdruck bei Euſebius hist. eccl. 6, 14.: *τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς* entgegenſteht. Eichhorn (Einl. 3. S. 557.) hält ſie aus Mißverſtändniß derſelben Stelle des Clemens, der das Schreiben der Apoſtel Apſtg. 15, 23—30. eine *ἐπιστολὴ καθολική* nennt, für Briefe, die die Apoſtel gemeinſchaftlich verfaßt hätten. Aber eine ſolche Annahme, die überdies jedes Zeugniſſes des Alterthums entbehrt, zeigt vor allen Dingen eine gänzliche Unkunde des Charakters dieſer Briefe, der weſentlich in den einzelnen verſchieden iſt. Der zweiten Anſicht folgend meint Herder in ſeiner Schrift: Briefe zweener Brüder Jeſu in unſerm Kanon, daß ſie ſo hießen, weil ſie für orientaliſche Gemeinden beſtimmt geweſen ſeien, dagegen die pauliniſchen für occidentaliſche. Und wenn er beweiſen könnte, daß *ἐπιστολαὶ καθολικαί* diejenigen Briefe genannt worden ſeien, die Anfangs nur von der orientaliſchen, oder überhaupt von einer Kirche angenommen wären, ſo dürfte Nöſſelt allerdings nicht behaupten, daß Herder *καθολικός* mit *ἀνατολικός* verwechſelt habe. Dagegen wollen Nöſſelt und Ziegler ſie für ächte, allgemein angenommene Briefe erklären, wie der Syrer Ebed Jeſu im dreizehnten Jahrhundert ſie für ſolche hält, die den Apoſteln in allen Büchern und Sprachen zugeſchrieben würden. Allein dieſe Briefe erlitten zum Theil in der erſten Zeit gerade den meiſten Widerſpruch von allen neuteſtamentlichen Schriften. Im Gegenſatz zu den Briefen des Ignatius, Barnabas, Clemens, wie Juſtinian vermuthet, können ſie aber nicht ſo genannt ſein, weil dieſe niemals für kanoniſch galten, und doch Origenes, c. Cels. 1, 63., den Brief des Barnabas *καθολική* nennt. Daher fehlt der Beweis, weil er überhaupt nicht zu führen iſt, daß man in den erſten Jahrhunderten *καθολικόν* als Prädicat für apoſtoliſche

Schriften gleichbedeutend mit ἐνδιάθηκον gebraucht habe; und warum nannte man dann die pauliniſchen Schriften nicht ſo? Endlich nach der dritten Anſicht behaupten Salmeron, Tirinus, Cornelius a Lapide, Scherer, Schmidt, es wären Briefe, die die katholiſche Lehre enthielten; wogegen aber einzuwenden iſt, daß der dogmatiſche Begriff der Katholicität ſich erſt lange nach Entſtehung dieſes Namens entwickelte. Auguſti (kathol. Br. Thl. 1. S. 18.) will darunter in ihrer Lehre übereinſtimmende Schriften verſtehen; dem aber nicht blos der Sprachgebrauch, ſondern auch der Inhalt dieſer Briefe widerſpricht. Uebrigens heißen ſie im ſechsten Jahrhundert bei Caſſiodorus (instit. div. c. 8.) auch epist. canonicae; was Einige dadurch erklären, daß die Lateiner canonicus mit catholicus verwechſelt hätten *); Andere wie Nöſſelt, Eichhorn vermuthen, daß man Anfangs nur den erſten Brief des Petrus und Johannes ſo genannt habe, um ſie von den übrigen ihres Namens zu dieſer Sammlung gehörigen zu unterſcheiden; und allerdings läßt ſich aus Euſebius, hist. eccl. 7, 23., nachweiſen, daß Dionyſius von Alexandrien, der Schüler des Origenes, den Ausdruck braucht, um einen beſtimmten Unterſchied zwiſchen dem erſten Briefe des Johannes und dem zweiten und dritten deſſelben hervorzuheben. Allein die Bezeichnung canonicus beruht auf einem bloßen Mißverſtehn des Junilius, de partibus leg. div. 1, 6. Da es in der Natur der Sache liegt, daß wir niemals hierüber zu völliger Gewißheit kommen können, und es am Ende darauf hinaus kommen muß, die wahrſcheinlichere Meinung der unwahrſcheinlichern vorzuziehen, ſo ſcheint es am beſten zu ſein, mit de Wette (Einl. in's N. T. S. 309.) und Credner (Einl. in's N. T. Th. 1. S. 569.) anzunehmen, daß dieſe Briefe durch die Benennung der katholiſchen als allgemeinere Lehrbriefe im Gegenſatze zu den pauliniſchen haben bezeichnet

---

*) Lücke in den theol. Studien 1836. H. 3. S. 650. behauptet, ſie wären deshalb ſo genannt worden, weil ſie auf die Geſammtheit der Kirche ſich bezögen, da ein Antiocheniſcher Kanon κανονικὰς ἐπιστολάς und ἐπιστολὰς πρός μόνους τοὺς γείτονας ἐπισκόπους unterſcheide. Und allerdings erklärt Suidas καθολικός und ἐγκύκλιος für ſynonym; nach Suicer, thes. 1. p. 1002, hießen aber die Briefe, in denen man die Synodalbeſchlüſſe der geſammten Kirche mittheilte, ἐπιστολαὶ καθολικαί oder ἐγκύκλιοι, im Lateiniſchen litterae formales oder formatae, die von den Griechen wiederum κανονικαί genannt wurden.

werden ſollen; wenigſtens ſcheint Origenes in dieſem Sinne den erſten Brief des Johannes und Petrus und den des Judas katholiſch zu nennen. Wie denn auch Semler (proleg. in epist. cathol. praecipue illam Jac. p. 38.) meint, daß er überhaupt den Namen *) καθολικαί für dieſe Briefe erfunden habe. In gleicher Weiſe ſcheinen die Apoſtelſchüler Papias (Euseb. hist. eccl. 3, 39.) und Polykarp (epist. ad Philipp. cap. 7.) von ihm Gebrauch zu machen. Bertholdt aber behauptet ohne Grund, daß der erſte Brief des Johannes und Petrus im Gegenſatze zu den andern Briefen dieſer Apoſtel, die eine beſondere Beſtimmung gehabt hätten, ſo genannt ſeien, denn bei dem zweiten des Petrus iſt dies nicht der Fall. Auch hat Mayerhoff (Einl. in die petriniſchen Schriften S. 31.) aus Euſebius, hist. eccl. 4, 23., der nicht allein die an beſtimmte Gemeinden geſchriebenen Briefe des Dionyſius von Korinth, ſondern auch gar ein Schreiben des montaniſtiſchen Ketzers Themiſon unter dem Namen καθολικαί anführt, dargethan, daß die Bedeutung dieſer Bezeichnung die eines allgemeinen, paränetiſchen, für einen größern Kreis von Chriſten beſtimmten Schreibens ſei. Späterhin — und ſo kommen wir im Allgemeinen auf jene alte Erklärung des Theodoret und Oekumenius zurück — ſcheint man dann die Benennung katholiſche oder allgemeine Lehrbriefe, wenngleich mit Unrecht, auf alle nicht pauliniſchen Briefe ausgedehnt zu haben **), einestheils um ſie unter einem gemeinſchaftlichen Namen zuſammen zu faſſen, anderntheils aber weil man auch die Briefe, die ihrem Charakter nach nicht in eine ſolche Sammlung paßten, wie der zweite und dritte johanneiſche, dem Verfaſſer zuſchrieb, aus deſſen Feder der erſte, ſchon in die Sammlung aufgenommene, hervorgegangen war. Und dieſe Bedeutung allgemeiner Lehrbriefe, die urſprünglich keinen beſtimmten Gegenſatz zu den Briefen des Paulus enthalten ſollte, mochte ſich, wie de Wette bemerkt, mit der Zeit vielleicht dahin ändern, daß

*) Der in anderer Beziehung freilich ſchon früher vorkommt.

**) Lücke, Comment. über d. Schriften d. Ev. Joh. Th. 3. S. 24. ſagt von ihnen: ihr chronologiſcher Charakter iſt der nachpauliniſche. Doch läugnet er in den theologiſchen Studien und Kritiken 1836. H. 3. S. 643. das Paränetiſche dieſer Briefe.

man theils allgemein kirchlich übliche, theils allgemein als kanoniſch anerkannte Briefe darunter verſtand; da nämlich ihre Kanonicität erſt erkämpſt werden mußte, während die der pauliniſchen Schriften in der orthodoxen Kirche nie beſtritten war, und die Begriffe des Katholiſchen und Kanoniſchen ſich allmählig identificirten.

Denn es iſt bekannt, daß Euſebius dieſe Briefe mit Ausnahme von zweien unter die ſogenannten ἀντιλεγόμενα*) zählt, wenngleich er ſelbſt ihre Aechtheit nicht geradezu bezweifelt. Da aber die älteſte Kirche von ihrem Daſein wenig Kenntniß genommen zu haben ſcheint, auch die ältern Kirchenväter, wie z. B. Origenes, zum Theil nicht günſtig über ſie urtheilen, und Marcion, zwar ein Ketzer, ſie gänzlich verwarf, ſo ſcheint Euſebius, auf dem überdies der Vorwurf der Unkritik laſtet, mehr die Meinung ſeiner Zeit und Kirche von dieſen Schriften, als ſeine freie Unterſuchung uns überliefert zu haben. Im Allgemeinen laſſen ſich folgende Gründe und Veranlaſſungen zu Zweifeln an der Aechtheit dieſer Briefe angeben: 1) Das Fehlen des Namens vom Verfaſſer und einer näher bezeichnenden Ueberſchrift, wie beim zweiten und dritten Brief des Johannes. 2) Die ungenaue Angabe der Perſonen, an die die Briefe gerichtet ſind, was beim erſten des Johannes und dem des Judas der Fall iſt. 3) Die Beſtimmung einiger zu Rundſchreiben, deren Original ſchwer zu ermitteln ſein mochte, wie der Brief des Jakobus und der zweite des Petrus; auch mochte die weit umfaſſende Ueberſchrift einiger, wie der petriniſchen Briefe, der des Jakobus und Judas im Vergleich mit den genau beſtimmten pauliniſchen Zweifel erregen. 4) Die Beſtimmung anderer für Pri-

*) Hist. eccl. 3, 25. (vgl. freilich 6, 14.). Den Begriff dieſes Wortes, das den Gegenſatz von ἐνδιάθηκος ausdrückt, beſtimmt de Wette (Einl. ins A. T. S. 42.) wohl nicht ganz richtig als gleichbedeutend mit νόθος, da Euſebius offenbar zwei Unterabtheilungen der ἀντιλεγόμενα macht, und die eine νόθος (was jedoch nicht gleich νοθεύεται 2. 23. iſt) nennt; überdies iſt bei Clemens Alexandr., strom. 3. p. 437. νόθα und ἀπόκρυφα ſynonym; für apokryphiſch galten aber die katholiſchen Briefe nie. Aehnlich, wenn auch nicht ganz richtig, Hänlein, Einl. Thl. 1. S. 112. Uebrigens iſt auch Euſebius in ſeinem Urtheil über die Aechtheit ſchwankend; ſo nennt er auch a. a. O. 3, 16, 38. den Brief des Clemens von Rom ὁμολογουμένη und in der Stelle 6, 14. rechnet er Schriften unter die ἀντιλεγόμενα, die er 3, 25. zu den νόθοις zählt.

vatperſonen, wie des zweiten und dritten johanneiſchen, was ihr Bekanntwerden erſchweren mußte. 5) Die Beſtimmung einiger an Gemeinden im fernen Aſien, wie des erſten Briefes Petri, wodurch ſie namentlich den Gemeinden von Rom und Epheſus, die ſich die Entſcheidung über Authentie der Religionsurkunden anmaßen wollten, vielleicht weniger bekannt wurden. 6) Der Inhalt einzelner, der entweder in dogmatiſcher Hinſicht ganz unbedeutend iſt, wie im zweiten und dritten Briefe des Johannes; oder für eines Apoſtels unwürdig galt, wie im zweiten johanneiſchen; oder ketzeriſche Meinungen zu befördern ſchien, oder andern apoſtoliſchen Lehren widerſprach, wie der Brief des Jakobus, oder auf apokryphiſche Schriften ſich bezog, wie der Brief des Judas. 7) Die Verſchiedenheit des Styls von andern für ächt geltenden Schriften derſelben vermeintlichen Verfaſſer, die z. B. bei den petriniſchen und johanneiſchen Briefen Statt findet. 8) Der Unterſchied der Lehre des Paulus auf der einen, des Petrus und Jakobus auf der andern Seite (Apſtg. 15, 7. Gal. 2, 11. 12.) und ihrer gegenſeitigen Schüler, der in der erſten Zeit in einen förmlichen Zwieſpalt zwiſchen den Juden- und Heidenchriſten ausbrach, die verſchieden durch Abſtammung, durch politiſche Verhältniſſe, Vorurtheile und namentlich Religionsbegriffe in damals wichtigen, wenngleich an ſich unweſentlichen Punkten, vorzüglich in der Lehre vom moſaiſchen Geſetze und deſſen fernerer Geltung von einander abwichen. In Folge dieſer Trennung, die zunächſt von den Apoſteln ſelbſt ausging, ſchrieben die Verfaſſer der katholiſchen Briefe, wie es ſcheint, nur an Judenchriſten, wie Paulus an Heidenchriſten: ein Grund, weshalb dieſe Schriften im Orient mehr verbreitet wurden, und vielleicht erſt ſpät nach der Verſchmelzung der Juden- und Heidenchriſten zur Kenntniß dieſer letztern gelangten. Jedenfalls geht aber Auguſti in ſeinem Antimarcion zu weit, wenn er die Vermuthung aufſtellt, daß in dieſen katholiſchen Briefen die antipauliniſche Parthei der Apoſtel geradezu gegen Paulus polemiſire, weil ſich dann ein beſtimmterer Charakter in denſelben ausſprechen, und dieſe Sammlung ſich ſelbſt ſicherer als Organ einer apoſtoliſchen Parthei kundgeben würde, was von Anfang an auch der beſte Be-

weis für ihre Authentie und der beſte Schutz gegen alle deshalb erhobenen Zweifel geweſen wäre. Uebrigens aber iſt wohl zu beachten, daß weder die Zweifel, die erſt ſeit dem Ende des dritten Jahrhunderts laut geworden ſind, noch das Stillſchweigen der ältern Zeit an ſich ein Verwerfungsgrund dieſer Schriften ſein dürfen. So wie es endlich in der Natur der Sache liegt, daß alle dieſe einzeln erwähnten, gegen dieſe Briefe angeführten Gründe nur ihre Unächtheit als möglich darſtellen können, da ſie ſie nicht einmal als wahrſcheinlich zu beweiſen im Stande ſind.

Was den Charakter dieſer Schriften betrifft, ſo iſt das Aeußere ihres Vortrages bisweilen von der Schreibart der andern neuteſtamentlichen Schriften verſchieden, fremdartig, unbeholfen, und verräth die Feder eines eben ſo ungeübten Denkers als ungebildeten Schreibers*). Ihr Inhalt iſt auf den erſten Anſchein zum Theil abweichend von den in den andern Büchern des N. T. vorgetragenen Meinungen und Lehren der Apoſtel, neben dem kanoniſchen Theile des A. T. ſich auch auf Apokryphen zur Beweisführung berufend. Der Zweck, warum ſie geſchrieben ſind, ſcheint kein anderer zu ſein, als um praktiſches Chriſtenthum zu befördern, die Lehre des Chriſtenthums in ihrer Reinheit, ja in ihrer urſprünglichen Geſtalt zu erhalten, und ſo einerſeits dem Abweichen zu weit getriebener Speculation vorzubeugen, anderſeits den ſchädlichen Einfluß, den der Geiſt der Irreligioſität und die moraliſche Verdorbenheit jener Zeit auf die Bekenner der neuen Religion haben konnte, vorzüglich durch Einprägung ſtrenger Sittlichkeit zu entfernen. Dies dürfen wir als die Abſicht anerkennen, welche die, als ihre Verfaſſer geltenden, Apoſtel Jakobus, Petrus, Johannes und Judas bei Abfaſſung ihrer Briefe hatten. Trotz dem bemerken wir keinen beſtimmten ſubjectiven Plan in denſelben; denn ſie enthalten im Allgemeinen nichts als vermiſchte Bemerkungen und Ermahnungen an ihre Leſer ohne

---

*) Vgl. Schulze, der ſchriftſtelleriſche Charakter des Petrus, Judas und Jakobus. Leipzig, 1802.; des Johannes 1803. Der Verfaſſer zählt unter anderm in dem kleinen Briefe des Judas 16 ἅπαξ λεγόμενα, deren er dem Petrus 116, dem Jakobus 62 nachweiſt. Vgl. Flachs: τὰ ἅπαξ λεγόμενα epist. Jac. animadvers. philol. illustrata. Lips. 1730.

einen künſtlich angelegten und mit ſichrer Hand durchgeführten Plan, zuweilen ſelbſt mit Vernachläſſigung aller Ordnung und Gedankenfolge (wodurch ihr Verſtändniß zum Theil ſehr erſchwert iſt), weniger vielleicht wie es den als Leſer Gedachten angemeſſen, als vielmehr der Seele des Verfaſſers gegenwärtig war; ſo daß ſie zwar durch die Nothwendigkeit äußerer Verhältniſſe hervorgerufen worden zu ſein, aber mehr dem augenblicklichen Bedürfniſſe der Verfaſſer ihren Urſprung zu verdanken ſcheinen*). Daher unterſcheiden ſich dieſe Briefe zum Theil gerade durch dieſe wenigſtens äußere Planloſigkeit und Nachläſſigkeit in der Rede von denen des Paulus, indem der ungebildete, wenngleich geſunde Menſchenverſtand und ungekünſtelte Natürlichkeit, theilweiſe kaum von der Gewalt der neuen Religion erfaßt und durchdrungen, ihr Weſen ausmachen. Dazu kommt, daß ſie alle bis auf den zweiten und dritten des Johannes keine rechten Briefe, und aus keinem rechten Verhältniß der Schreiber zu den Leſern (ſo viel wir wenigſtens aus ihnen ſelbſt entnehmen können), vielleicht gar, wie de Wette (a. a. O. S. 312.) vermuthet, aus Nachahmung der pauliniſchen Briefe entſtanden ſind. Daher iſt es wahrſcheinlich auch zu erklären, daß ihre geſchichtlichen Verhältniſſe ſo dunkel und unſicher ſind. Jedoch auf der andern Seite ergiebt ſich zum Theil aus dem Geſagten, daß wir das Weſen dieſer Briefe ſehr verkennen würden, wenn wir den Maaßſtab unſeres gewöhnlichen Briefſtyls an ſie anlegen wollten, da einem ſolchen ihre freie Eigenthümlichkeit geradezu widerſtrebt. Uebrigens ſind ſie erſt ſpät in kirchlichen Gebrauch gekommen, und daher ſeltener in den Handſchriften abgeſchrieben worden. Im vierten Jahrhundert erzwangen die Concilien von Laodicea und Hippo, erſteres für die morgenländiſche, letzteres für die abendländiſche Kirche, die Aufnahme dieſer Briefe in den Kanon, in dem ſie eine Art von Anhang zu den beiden Haupttheilen deſſelben, den Evangelien und pauliniſchen Briefen, jedoch mit letztern unter dem gemeinſchaftlichen Namen τὸ ἀποστολικόν begriffen, bilden. Vgl. die Erläuterungsſchriften: **Calvini in epist. N. T. cath. commentarii. Hal. 1832. Horneji in septem epist. cathol.**

*) Für dieſe Behauptungen iſt auch Euſebius als Gewährsmann anzuführen, wenn er 3, 24. die Apoſtel τὴν δὲ γλῶσσαν ἰδιωτεύοντες nennt.

expoſitio literalis. Brunsv. 1652. Zachariä: paraphr. Erklär. der Briefe Jacobi, Petri, Judä und Johannis. Göttingen, 1776. Bengel: erklärende Umſchreibung der kathol. Briefe u. der Offenbarung Johannis. Tübingen, 1788. Carpzov: epistolarum cath. septenarius graece cum nova versione ac scholiis. Hal. 1790. Göpferdt: die ſogenannten kathol. Briefe der Apoſtel überſetzt mit Anmerkungen. Leipzig, 1791. Pott: epistolae cathol. graece perpetua annotatione illustratae. Göttingen, 1786 — 1816. (als Theil der Koppeſchen Ausgabe des N. T. bis jetzt erſt den Brief des Jakobus und die beiden des Petrus enthaltend). Auguſti: die kathol. Briefe, neu überſetzt und mit Excurſen u. einleitenden Abhandlungen verſehen. Lemgo, 1801—1808. Grashof: die Briefe der h. Apoſtel Jakobus, Petrus, Johannes und Judas überſetzt und erklärt. Eſſen, 1830.

Der Brief des Jakobus.

Einleitende Bemerkungen.

Der Verfaſſer dieſes erſten unter den katholiſchen Briefen (Euseb. hist. eccl. 2, 23) nennt ſich Kap. 1, V. 1. Jakobus, Gottes und Jeſu Chriſti Knecht; da aber drei des Namens aus dem N. T. uns bekannt ſind, ſo entſteht die Schwierigkeit, wem von dieſen unſer Brief zuzuſchreiben ſei. Für Jakobus den ältern, den Sohn des Zebedäus und Bruder des Apoſtel Johannes, der bei verſchiedenen Gelegenheiten (ſ. Matth. 4, 21. 10, 2. 17, 1. 20, 20. Marc. 1, 19. 3, 17. 5, 37. 9, 1. 10, 35. 14, 33. Luc. 4, 19. 8, 51. 9, 27. 22, 22.) als Vertrauter Jeſu genannt wird, und den Herodes Agrippa bald nach der Hinrichtung des Stephanus enthaupten ließ (Apſtg. 12, 2.), werden als äußere Gründe angeführt, daß die ſyriſche und alte lateiniſche Ueberſetzung bei Sabatier ihn in den Unterſchriften ausdrücklich als Verfaſſer bezeichnen; als innere: 1) daß die Judenchriſten, an die der Brief gerichtet ſei, nicht zur Eintracht mit Heidenchriſten ermahnt würden, weil es dieſen Unterſchied vor dem Tode dieſes Jakobus noch nicht gegeben habe; 2) daß die ſpäter gehaltene Synode zu Jeruſalem (Apſtg. 15.) nicht erwähnt werde; 3) daß der Verfaſſer keiner Irrlehrer gedenke; 4) daß er in der Lehre von der Rechtfertigung (Kap. 2, 14—26.) mit den Lehrſätzen des Apoſtel Paulus im Römerbriefe in Widerſpruch ſtehe, was er vermieden haben würde, wenn er dieſen Brief geleſen hätte. Allein alle dieſe Gründe, die zum Theil auf falſchen Vorausſetzungen beruhen, tragen die Möglichkeit ihrer Widerlegung ſchon in ſich ſelbſt; wozu noch kommt, daß es vor dem frühen Tode dieſes Jakobus im J. 44 außerhalb Paläſtina's wahrſcheinlich noch keine eingerichteten Gemeinden gab, an die doch der Brief gerichtet iſt, vgl. Kap. 2, 2.; daß in ſo früher Zeit die Apoſtel überhaupt wahrſcheinlich noch keine Briefe an Gemeinden ſchrieben, und daß faſt das ganze Alterthum unſern Brief dieſem Jakobus nicht zuſchreibt.

Ein jüngerer Jakobus, mit Beinamen μικρός (Marc. 15, 10.*), ein Sohn des Alphäus oder Klopas (das hebräiſche חלפי) und der Maria, Schweſter der Mutter Jeſu **), wird auch unter den Apoſteln (Matth. 10, 3. 27, 56. Marc. 3, 18. 15, 40. Luc. 6, 15. Apſtg. 1, 13.) genannt. Ein dritter Jakobus ſcheint Gal. 1, 19. von Paulus als Bruder des Herrn erwähnt zu werden. Beide werden von den Exegeten theils durch Mißverſtändniß verwechſelt, theils abſichtlich für eine und dieſelbe Perſon gehalten. Denn ſowohl die neuteſtamentlichen Stellen Apſtg. 12, 17. 15, 13. 21, 18. 1 Cor. 15, 7. Gal. 1, 18. 2, 12., als die Nachricht des Hegeſipp bei Euſebius, hist., eccl. 2, 23., daß Jakobus Biſchof von Jeruſalem geweſen, den Beinamen des Gerechten geführt, und auch bei den Juden in Anſehen geſtanden, bis er nach dem Tode des Procurator Feſtus (nach Credner kurz vor der Belagerung von Jeruſalem) den Märtyrertod erlitten habe, indem ihn, nach Joseph. antiqu. 20, 9. ***), der Hoheprieſter Ananus habe ſteinigen laſſen, beziehen die Einen mit Auguſti auf den erſtern, den Sohn des Alphäus, die andern, wie de Wette, auf den zweiten, den Bruder des Herrn. Und allerdings werden Matth. 13, 55. Marc. 6, 3. Brüder Jeſu genannt, die freilich Anfangs ungläubig waren (Joh. 7, 5.), und unter ihnen auch ein Jakobus, der ſpäterhin (und zwar

*) Bretſchneider, lex. man. s. v., überträgt dieſen Namen ganz falſch auf den Bruder des Herrn.

**) Was ſie freilich nur nach Joh. 19, 25. war, wo wegen der Gleichheit der Namen vielleicht ἀδελφή wie אחות für Verwandte ſteht. Uebrigens beweiſt Mayerhoff a. a. O. S. 55. durchaus nicht, was er will, daß hier Maria ἡ τοῦ Κλωπᾶ die Gattin des Klopas heiße. Denn zu dieſen Worten γυνή zu ergänzen, muß bei ihm um ſo mehr auffallen, als er Luc. 6, 16. Apſtg. 1, 13. mit Recht nicht einmal ἀδελφός zum Genitiv ergänzen will. Wenn daher auch die Joh. 19, 25. genannte Maria gewiß dieſelbe iſt, die Matth. 27, 56. Marc. 15, 40. erwähnt wird, ſo bezeichnet ſie doch Johannes offenbar als Tochter des Klopas (ſo auch Euſebius 3, 32.), ſo daß wir annehmen müſſen, ihr Vater und ihr Gemahl haben ſo geheißen.

***) Den Streit über die Aechtheit dieſer viel beſprochenen Stelle, für die ſich noch unter den Neueſten Mayerhoff und Schneckenburger (Beitr. S. 208.) erklärt haben, aufzunehmen, gehört nicht hieher; daß die Unächtheit derſelben aus äußern Gründen der Kritik nie erwieſen werden kann, iſt unſre Ueberzeugung; doch nicht minder, daß diejenigen durchaus nicht in den Geiſt des Joſephus eingedrungen ſind, die dieſe Worte für ächt halten; daß vielmehr Joſephus nie ſo ſchreiben konnte, iſt unſere Meinung, die wir mit Credner theilen.

nach Credner erſt nach Apſtg. 1, 21.) mit ſeinen Brüdern gläubig *), und eine Stütze (στύλος Gal. 2, 9.) der Kirche geworden ſein könnte; vgl. Apſtg. 1, 14. 1 Cor. 9, 5. Weil man es aber für unpaſſend gefunden hat, daß Maria noch mehr Kinder gehabt haben ſollte, beſonders da ſie den Judenchriſten nach Jeſ. 7, 14. eine Jungfrau ſein mußte, und in Folge deſſen das Dogma von der unbefleckten Jungfrauſchaft jeden Widerſpruch der Kritik erſtickte, ſo hielten zunächſt die Ebioniten, dann Origenes, Epiphanius, Grotius dieſen Jakobus für einen Stiefbruder Jeſu, einen Sohn des Joſeph von ſeiner erſten Frau Eſcha, was ſich aber nur auf eine Sage im Protevangelium des Jakobus. (ſ. Fabricii cod. apocr. N. T. Tom. 1. p. 66.) gründet; während Andere Maria, die Gattin des Alphäus; eben ſo willkürlich mit Joſeph in einer Levirathsehe **) leben laſſen, um ſo die Söhne des Alphäus zu Stiefbrüdern Jeſu zu machen, und die beiden zuletzt genannten Jakobi in eine Perſon zuſammen zu werfen. Der erſtern Anſicht folgend erklärten nun Hammond (paraph. prol. ad ep. Jac.), Richard Simon (hist. crit. text. N. T.), Herder (Briefe zw. Brüder Jeſu), Niemeyer (Charakt. der Bibel), Zaccaria (dissert. de tribus Jacobis) den Verfaſſer unſres Briefes für einen leiblichen Bruder Jeſu, der zwar wegen Matth. 12, 49. Joh. 7, 5. kein Apoſtel geweſen ſei ***), ſich aber auch in der Ueberſchrift nicht *ἀπόστολος*, ſondern ungewöhnlich blos *δοῦλος τοῦ κυρίου* nenne. Indeſſen da man ſich durch drei deſſelben Namens in Verlegenheit geſetzt ſah, ſo halten nach dem Vorgange des Clemens (bei Euſebius, hist. eccl. 2, 1.) und der antiocheniſchen Schule, des Hieronymus, Theodoret, Auguſtin, unter den Neuern Lardner, Michaelis, Semler, Carpzov, Storr, Gabler, Eichhorn, Roſenmüller, Meyer, Auguſti, Hän-

---

*) Auch Maria ſelbſt ſcheint in der erſten Zeit ungläubig geweſen zu ſein, und erſcheint daher oft in Begleitung ihrer ungläubigen Söhne. S. Joh. 2, 12. Matth. 12, 46. vgl. Joh. 2, 4. Gegen Credners Vermuthung wird unten das Nöthige bemerkt werden. Uebrigens vgl. Strauß: Leben Jeſu B. 1. S. 222. und Euseb. hist. eccl. 3, 20.

**) Wobei gegen Mayerhoff, a. a. O. S. 47., einzuwenden iſt, daß eine ſolche auch noch bei Lebzeiten der erſten Frau von dem Manne geſchloſſen werden konnte.

***) Wofür ihn aber Paulus Gal. 1, 19. gerade ausgiebt.

lein, Pott, Grashof, Schneckenburger dieſen Jakobus und den Sohn des Alphäus für eine Perſon, indem ſie gegen die unzweideutigen Worte der Stellen Matth. 12, 46. 13, 54—58. Marc. 3, 31. 6, 1—6. Joh. 19, 25. Jac. 8, 19. ἀδελφός wie das hebräiſche אָח durch Geſchwiſterkind*) oder allgemein Verwandter (wofür falſch die Stelle Joh. 19, 26. angeführt wird) überſetzen, ſo das Fehlen des Jakobus, des Bruders Jeſu, in den Apoſtelverzeichniſſen, mit Gal. 1, 19., wo Paulus ihn Apoſtel nennt**), in Einklang bringen, und zugleich den kirchlichen Begriff der Inſpiration rechtfertigen, die nur einem Apoſtel zu Theil werden konnte. Storr dagegen behauptet, daß dieſe beiden verſchiedene Perſonen geweſen, aber beide *ἀδελφοὶ του κυρίου* d.h. Anverwandte Jeſu genannt worden ſeien.

Allein es iſt zu bemerken, daß jener ungenaue Sprachgebrauch, Bruder für Verwandter zu ſetzen, wohl ſchwerlich bei einem Beinamen, wo es gerade auf Genauigkeit ankam, Statt gefunden habe, und daß keines der Apoſtelverzeichniſſe die nahe Verwandtſchaft des Jakobus, Sohn des Alphäus, mit Jeſu andeutet***). Die Vermuthung aber, daß *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* Schüler Chriſti bedeuten könne, wird durch die Stellen widerlegt, wo beide ausdrücklich einander entgegen geſetzt werden, Matth. 12, 46—50. Joh. 2, 12., oder die *ἀδελφοί* Ungläubige heißen, Joh. 7, 5. De Wette nimmt zur Löſung dieſer Zweifel, die übrigens nie gehoben werden können, an, daß Jakobus, des Alphäus Sohn, im Verborgenen geblieben oder bald geſtorben, dagegen der Bruder Jeſu bei der Gemeinde in Jeruſalem zu großem Anſehen ge-

---

*) Daſſelbe fälſchlich Olshauſen, bibl. Comment. zu Matth. 13, 55. Schneckenburger, Beitr. z. Einl. in's N. T. S. 215.

**) Die Erklärung bei Mayerhoff S. 52., wonach *εἰ μή* nicht *ἐκτός* bedeuten ſolle, iſt falſch und gezwungen; auch vgl. Apſtg. 9, 27. Paulus kann hier recht füglich *ἀπόστολος* in der weitern Bedeutung gebraucht haben, die bei Euſebius, Hieronymus und in den apoſtoliſchen Conſtitutionen ſich vorfindet; denn Jakobus iſt wahrſcheinlich, wie wir ſehen werden, einer der ſiebenzig Jünger (Luc. 10, 1.) geweſen. Vgl. Rückert, Comment. zu Gal. 1, 19. Uebердies war Paulus ſelbſt nur in dieſem Sinn Apoſtel.

***) Allerdings ſtützt ſie ſich nur auf das einzige Zeugniß des Johannes 19, 25.; doch kennt auch Hegeſipp (Euseb. a. a. O. 3, 11.) eine Verwandtſchaft zwiſchen Klopas und Joſeph. Der Grund des Unglaubens der Brüder Jeſu, den de Wette, Einl. S. 316. noch dagegen anführt, muß aber um ſo eher wegfallen, als er ihn ſelbſt S. 314. widerlegt.

langt ſei; was ſich freilich auf keine hiſtoriſchen Data gründet. Dieſem Bruder des Herrn ſchrieb man nun im Alterthum, wenn auch nicht mit allgemeiner Uebereinſtimmung, den vorliegenden Brief zu; ſo Hegeſipp, Origenes. S. Mayerhoff a. a. O. S. 43 — 64. Daß der Verfaſſer ſich ſelbſt nicht Apoſtel nennt, darf dagegen nicht angeführt werden, da es vielmehr dafür ſpricht; denn er war nie unter den Zwölfen. Wenn aber die Brüder Jeſu beſtimmt von den Apoſteln geſchieden werden (Apſtg. 1, 14.) und dieſer Jakobus, Bruder des Herrn, doch wieder Apoſtel heißt, ſo glauben wir uns hinlänglich dieſem Widerſpruche durch die Nachricht entziehen zu können, daß Jakobus unter den ſiebenzig Jüngern Jeſu war, und bringen ſo Paulus Aeußerungen über ihn 1 Cor. 9, 5.*) Gal. 1, 19. damit in Einklang. Denn dieſen konnte Paulus eben ſo gut einen Apoſtel nennen, als er ſelbſt auf dieſen Namen Anſpruch macht; und wir wundern uns um ſo mehr, daß von den andern Erklärern dieſer Umſtand überſehen worden iſt, als Euſebius, hist. eccl. 1, 12. und die apoſtoliſchen Conſtitutionen 2, 55. deſſen mit beſtimmten Worten gedenken, und wir nicht den geringſten Grund haben, an der Wahrheit dieſer Ausſage zu zweifeln. Dieſer Jakobus nun ſtand wahrſcheinlich in Folge ſeiner nahen Verwandtſchaft mit Jeſu an der Spitze der Gemeinde von Jeruſalem, Apſtg. 15, 13. 21, 18. Gal. 2, 9. 12.; wahrſcheinlich deshalb beugte ſich auch Petrus vor ihm, Gal. 2, 11., und ſtellen ihn die pſeudoclementiniſchen Homilien über alle Apoſtel. Daß er jedoch ἐπίσκοπος genannt worden ſei, weil er nicht Apoſtel geweſen, wie Credner behauptet, läßt ſich eben ſo wenig erweiſen, wie die Frage genügend beantworten, ob er erſt in Folge ſeines ſtrengen Wandels der Gerechte genannt worden, oder ob er dieſen Beinamen, der als ſolcher bei den Juden damals üb-

*) Wo wir gegen Mayerhoff die Erklärung Schneckenburgers (**annot. ad epist. Jac. p. 145.**) annehmen: ſowohl die Brüder des Herrn, als Kephas. Credners oben erwähnte, übel begründete Meinung, daß die Brüder Jeſu erſt nach Apſtg. 1, 21. gläubig geworden ſeien (was auch Köhler, über die Abfaſſungszeit d. apoſtol. Briefe S. 15. aus Joh. 20, 17. Apſtg. 1, 14. erweiſen will), muß übrigens bei der Annahme, daß dieſer Jakobus einer der Siebenzig geweſen ſei, wegfallen; auch beweiſt er falſch aus Gal. 1, 19. 1 Cor. 15, 7., daß Jakobus kein Apoſtel geweſen ſei.

lich war (ſ. Apſtg. 1, 23.), ſchon früher gehabt habe. Die Zeitverhältniſſe des Briefes erlauben übrigens auch die Abfaſſung deſſelben durch dieſen Jakobus, da derſelbe bis nach dem Tode des Procurator Feſtus lebte*). Und endlich ſcheint auch der Inhalt auf ihn hinzudeuten, da der in dem Briefe 2, 14 — 26. enthaltene Widerſpruch gegen Paulus Lehre vom Glauben und deſſen alleinſeligmachender Kraft dem Jakobus nicht unangemeſſen war, deſſen Schüler in Antiochien antipauliniſche Grundſätze verbreiteten, Gal. 2, 12 — 16. Apſtg. 15., während er ſelbſt in ſeiner dogmatiſchen Anſicht ſich an den judaiſirenden Petrus anſchloß. Auch der durchweg moraliſch-praktiſche Geiſt des Briefes entſpricht ihm als einem eifrigen Asketen, als welchen ihn wenigſtens Hegeſipp (bei Euſebius hist. eccl. 2, 23.) ſchildert. Auguſti hält ihn gar aus zwölf Gründen für einen Eſſener, unter denen er die ſtrenge Naſiräatstugend (Jak. 1, 21. 3, 13.), die Bruderliebe (2, 8.), die Verachtung der Wolluſt (4, 4. 5, 5.), des Reichthums (1, 9. 5, 2.), das Verbot des Eides (5, 12.), das Ableiten des Böſen aus dem menſchlichen Gemüthe ſelbſt (1, 17.), die Standhaftigkeit in Leiden (1, 2.), und den Gebrauch ländlicher Bilder und Ausdrücke (1, 10. 12. 5, 4. 7., da die Eſſener auf dem Lande lebten) als die hauptſächlichſten aufführt. Gegen dieſe Anſicht hat ſich jedoch Credner a. a. O. S. 678. erklärt, und die, wie es ſcheint, mit jener Nachricht des Euſebius mehr übereinſtimmende Behauptung aufgeſtellt, daß dieſer Jakobus bei ſeiner Geburt zum Naſiräer beſtimmt worden ſei. So ſcheint denn die Perſon des Verfaſſers unſres Briefes beſtimmt zu ſein, ſo viel es überhaupt der Kritik gelingen kann, über einen ſo fernen Gegenſtand noch ein helleres Licht zu verbreiten; denn es iſt allerdings auf der andern Seite die auffallende Erſcheinung nicht zu überſehen und zu verſchweigen, daß der angeſehene Vorſteher der älteſten chriſtlichen Gemeinde ſich nicht kenntlicher gemacht hat, da durchaus nichts Perſönliches in dem ganzen Schreiben hervortritt; daß es ferner nicht an ſolchen gefehlt hat, die mit de Wette den Widerſpruch gegen Paulus des Jakobus unwürdig, ſo wie die

*) Vgl. Kap. 5, 8. und die zu der Stelle gegebene Erklärung.

Gewandtheit des griechiſchen Styls ſeiner unangemeſſen finden, da er wohl nie Jeruſalem verließ; vgl. Eichhorn, Einl. 3, 590. Sollte übrigens gar Kap. 2, 25. auf Hebr. 11, 31. Rückſicht genommen ſein, ſo würde dies einen ſpätern Verfaſſer verrathen, obwohl Guericke, Beitr. S. 160. mit Recht bemerkt, daß ein Unterſchieber ſich mit dem apoſtoliſchen Anſehen geſchmückt haben würde. Ob endlich der Bruder ſich δοῦλος genannt haben würde, wie hier Kap. 1, 1. geſchieht, laſſen wir dahin geſtellt. Allein alle dieſe Bedenklichkeiten und Zweifel reichen doch lange nicht hin, Luthers in der Vorrede zum N. T. ausgeſprochne Anſicht über dieſe Schrift und ihren Verfaſſer zu rechtfertigen, die er in dieſen Worten niedergelegt hat: „Aber daß ich meine Meinung darauf ſtelle, doch ohne Jedermanns Nachtheil, achte ich ſie für keines Apoſtels Schrift. Mich dünket, es ſei irgend ein guter, frommer Mann geweſen, der etliche Sprüche von der Apoſtel Jüngern gefaſſet und alſo auf's Papier geworfen hat; oder iſt vielleicht aus ſeiner Predigt von einem andern beſchrieben." Eine Meinung, der in neuerer Zeit nur Schott ſeine Beiſtimmung gegeben hat. Und allerdings werden im N. T. noch andere, uns weiter ganz unbekannte Jakobi erwähnt (ſ. Mayerhoff S. 44.), von denen einer unſern Brief verfaßt haben könnte; jedoch giebt Luthers nur in dogmatiſcher Rückſicht erhobener Zweifel uns durchaus keinen Grund, das Zeugniß des Alterthums über eine Sache, die rein auf hiſtoriſcher Baſis ruht, und über die es daher die erſte und Hauptſtimme hat, unbeachtet zu laſſen.

So viel ſich aus dem Briefe ſelbſt die Zeit ſeiner Abfaſſung erweiſen läßt, ſo muß er nach de Wette, S. 319. geſchrieben ſein, als das Chriſtenthum ſchon weit verbreitet war und Verfolgungen erlitt, als der Name Chriſten ſchon aufgekommen war Kap. 2, 7.*) vgl. Apſtg. 11, 26, als die Chriſten ſchon kirchliche Verſammlungen hielten. Kap. 2, 2., an der Sucht zu lehren litten Kap. 3, 1 und Vorſteher hatten Kap. 5, 14. De Wette meint ſogar, daß der Verfaſſer die Briefe Pauli

*) Wie in der Erklärung der Stelle gezeigt werden wird, läßt ſich dies jedoch nicht mit Beſtimmtheit aus den Worten erweiſen.

an die Galater und Römer und den Hebräerbrief (vgl. Kap. 2, 21. Gal. 3, 6; mit Röm. 4, 3. Kap. 2, 25. mit Hebr. 11, 31.; nach Hug noch Kap. 1, 3; mit 4. 1. 4, 12. mit Röm. 5, 3. 7, 23. 8, 7. 14, 4.) geleſen, und mithin am Ende des apoſtoliſchen Zeitraums geſchrieben habe; ſcheint daher auch nicht Jakobus für denſelben zu halten.

Credner verſucht dagegen aus dem Ausdruck ἐν διασπορᾷ Kap. 1, 1. zu beweiſen, daß der Brief vor der Zerſtörung Jeruſalems, wo der in dieſen Worten liegende Gegenſatz aufhörte, und aus Kap. 2, 14—26., daß er nach dem Apoſtelconvent (Apſtg. 15, 1.) geſchrieben ſei. Schneckenburger in ſeiner Abhandlung: über den theologiſchen Charakter und die Abfaſſungszeit d. Br. Jak. Beitr. S. 196—213. geht endlich am weiteſten, indem er unſern Brief für die älteſte Schrift des N. T. erklärt, und noch vor Apſtg. 15. ſetzt. Eine Anſicht, die er durch folgende zum Theil höchſt willkürliche Behauptungen zu ſtützen ſucht: daß nämlich der religiös ſittliche Zuſtand, der bei den Leſern vorausgeſetzt werde, derſelbe wie etwa in vorchriſtlichen Judengemeinden ſei; daß noch keine völlige Trennung der Chriſten von den Juden Kap., 2, 2., und daß bei erſtern noch die jüdiſche Synagogeneinrichtung Statt gefunden habe, 2, 2.; daß die Chriſten als die Eliten der zwölf Stämme Iſraels erſcheinen, 1, 1.; daß kein Lehrſtand dageweſen, 3, 1.; daß es nur Aelteſte, aber ohne Amtsgewalt, 5, 15 und keinen Biſchof gegeben habe*). Wir müſſen daher die Hoffnung aufgeben, über dieſen Punkt jemals zu einer ſichern Erkenntniß zu gelangen; denn dieſe große Verſchiedenheit der Meinungen und namentlich die ſo ſehr abweichenden Reſultate, die verſchiedene Gelehrte aus denſelben Vorausſetzungen gewinnen, zeigen unwiderſprechlich, daß wir uns hier auf einem ganz unſichern Gebiete bewegen, das nur einer gewiſſen leichten Art von Scharfſinn dient, ſeinen matten Schimmer leuchten zu laſſen; das Wahre müſſen wir hier verzweifeln zu finden.

---

*) Dieſe Scheingründe zu widerlegen, würde uns zu weit führen, doch lehrt eine auch nur oberflächliche Kenntniß aller dieſer Stellen, daß aus ihnen zu viel gefolgert iſt.

Was die Beſtimmmung des Briefes betrifft, ſo iſt er nach 1, 1 an alle Judenchriſten außerhalb Paläſtinas gerichtet. Mit Unrecht und ganz ohne Grund will daher Lardner unter den Leſern unbekehrte Juden verſtehen; Credners Behauptung, daß der Brief zugleich an gläubige und ungläubige Juden gerichtet ſei, iſt nicht minder unhaltbar; denn zu beiden Hypotheſen finden ſich weder in dem Briefe ſelbſt die geringſten Andeutungen, noch unter den apoſtoliſchen Schriften eine Analogie. Da ferner zu den Leſern ſo geſprochen wird, als wenn ſie eigne Gemeinden für ſich bildeten, ſ. 2, 1. 3, 1. 4, 1. 13. 5, 14. was nach de Wette gewiß außerhalb Paläſtinas bei den Judenchriſten nirgends der Fall war, ſo vermuthet Nöſſelt (conject. ad hist. cath. Jac. ep. opusc. 2. 314.), der Brief ſei an die Chriſtengemeinde in Antiochien beſtimmt geweſen; Eichhorn (Einl. 3, 585.) mit eben ſo wenig Grund, an die Judenchriſten in den Heidenländern, die Paulus und Barnabas (Apſtg. 13. 14.) bekehrt hätten. Schneckenburger denkt ſich die Leſer in Kleinaſien und Syrien, auf welche Länder, ſeiner Anſicht von der Abfaſſungszeit dieſes Briefes zufolge, damals, nach Apſtg. 15, 23., das Chriſtenthum beſchränkt geweſen ſei, und zwar weil der erſte Brief Petri, „der unſern Jakobus hie und da benutzt,“ ausdrücklich kleinaſiatiſche Provinzen nennt, und die Peſchito unſern Brief unter die heiligen Schriften aufgenommen hat! Allein der Ausdruck ἐν τῇ διασπορᾷ ſcheint einen weitern Kreis von Leſern vorauszuſetzen.

Daß übrigens der Brief urſprünglich griechiſch verfaßt ſei, darüber ſtimmt die ganze kirchliche Ueberlieferung überein, und nur Faber, Schmidt und Bertholdt halten ihn aus einer Art von Eigenſinn für eine Ueberſetzung aus dem Aramäiſchen.

Bei ſolcher großen Unbeſtimmtheit in Hinſicht auf Abfaſſung und Beſtimmung dieſes Briefes, kann man daher leicht in Verſuchung kommen, mit de Wette daran zu zweifeln, ob dieſe Schrift als ein wirklicher Brief verfaßt und verſandt ſei. Sie hat übrigens, wie es ſcheint, den allge-

meinen Zweck, den Einfluß, den Jakobus auf Jeruſalem und Paläſtina hatte, auch auf die auswärtigen Judenchriſten auszudehnen, und faßt dabei die ſpeciellen Geſichtspunkte auf, zur Standhaftigkeit zu ermuntern, gewiſſe Fehler der Chriſten jener Zeit zu rügen, und dem Mißbrauche der pauliniſchen Lehre vom Glauben, vielleicht in Folge von Klagen, wie Apſtg. 21, 21., entgegen zu wirken*).

Denn ihr Inhalt ohne genauen innern Zuſammenhang, den zwar Rauch nachzuweiſen ſucht, aber deshalb ganz willkürlich 5, 12—20. als unächt verwirft, iſt folgender: Ermahnungen, die ſich mehr oder minder auf die gefahrvolle und verführeriſche Lage der Chriſten beziehen, machen den Anfang des Schreibens, 1, 2 — 18., indem zugleich die Lehre vom Urſprunge des Böſen vorgetragen wird. 1, 19 — 27. wird von dem Fehler, das Chriſtenthum im Munde zu führen, aber es nicht in der That zu beweiſen, gehandelt. 2, 1 — 13. iſt gegen die Partheilichkeit für Reiche in den in den Gemeinden; 2, 14 — 26. gegen die Lehre vom allein ſeligmachenden Glauben gerichtet, was gewiſſermaßen als Epiſode eingeſchaltet wird. 3, 1 — 4, 12. tadelt die Sucht ſich zum Lehrer vorzudrängen, Streitſucht und Leidenſchaftlichkeit im Benehmen und Verkehr mit andern; 4, 13 — 5, 6. weltlichen Sinn und Gewinnſucht mit einer Drohung gegen die Reichen, der ſich genau 5, 7 — 11. eine Ermahnung zur Standhaftigkeit für diejenigen anſchließt, die durch jene zu leiden haben. 5, 12. Warnung vor dem Schwören; 5, 13 — 20 von der Pflege der Kranken und Leitung der Irrenden. Was alſo den Charakter des Briefes betrifft, ſo ſehen wir, daß er eine durchaus moraliſch praktiſche Richtung hat, die auch die beiden metaphyſiſchen Speculationen 1, 13 — 18. 2, 14 — 26. nicht verläugnen können. Dies hat wahrſcheinlich Schneckenburger (S. 196.) zu der Behauptung geführt, daß Jakobus auf ganz jüdiſchem Standpunkte ſtehe, wofür zum Beweiſe er die ſchon von Luther gemachte Bemerkung wiederholt, daß des Namens Chriſti faſt gar keine Erwäh-

*) Credner entwickelt auch den Zweck des Briefes unrichtig, weil er ſeine Beſtimmung verkennt.

nung geſchieht. Und allerdings erſcheinen in den Stellen: 3, 8 — 13. 5, 10 — 12., wo man Chriſtus als Beiſpiel erwarten könnte, ſtatt deſſen das Geſetz und das dem Menſchen anerſchaffene Ebenbild Gottes; 5, 13—17. wird nur durch die Erinnerung an die abſolute Abhängigkeit unſrer ſelbſt von Gott und an die Sündhaftigkeit einer gegen beſſeres Wiſſen begangenen ſchlechten That zur Tugend ermahnt, ſtatt auf die Erlöſung aufmerkſam zu machen; auch am Schluſſe des Briefes werden Hiob und Elias, aber nicht Chriſtus erwähnt. Allein wer ſich δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ genannt hatte, glaubte wahrſcheinlich ein ferneres Prunken mit dem Namen des Heilandes nicht zu bedürfen. Mehr dafür ſprechen würde, daß die Sprache nach hebräiſch ſententiöſer Spruchweisheit häufig mit einer Sentenz ſchließt, ſ. 1, 5 — 8. 10 — 12. 13 — 17. 22 — 27. 3, 1 — 5. 6 — 8. 4, 11 — 12. 13 — 17. 5, 1 — 6. 7 — 11., woher der Verfaſſer viel Bekanntſchaft mit dem A. T. und namentlich den Sprüchwörtern Salomos und den Apokryphen*) in Gedanken und Ausdruck zeigt, und im letzten Kapitel ſich dem Prophetenton nähert. Seine Beweisführung aus dem Geſetz und Beiſpielen des A. T. geſchieht in Form jüdiſcher Disputationen: 2, 8 — 11. 20 — 25. 4, 11. 5, 10. 17.; auch entſchiedene chriſtliche Begriffe werden in altteſtamentliche Hülle gekleidet: 1, 4. 25. 27. 4, 4. 5. 7. 8. 10.; Hebraismen ſind bei aller Claſſicität der Sprache häufig; auch der Parallelismus findet ſich vor, in

*) Anſpielungen auf dieſe Schriften hat man zu finden geglaubt: in 1, 11. auf Jon. 4, 8. Pſ. 90, 6. 1, 6. — in 1, 12. auf Job. 5, 17. 2 Moſ. 20, 6. — in 1, 17. auf 4 Moſ. 16, 22. 27, 16. — 1, 18.: Jer. 2, 3. — 1, 19.: Pred. 7, 19. — 2, 1.: 3 Moſ. 19, 15. — 2, 2.: Zach. 3, 3. — 2, 11.: 2 Moſ. 20, 13. — 2, 16.: Richt. 18, 6. — 2; 26.: Joſ. 2, 11. — 3, 6.: Pſ. 83, 13. — 3, 7.: 1 Moſ. 1, 24 — 26. 9, 2. — 4, 7.: Pſ. 37, 7. — 4, 8.: Pſ. 145, 18. — 4, 14.: Job. 8, 9. — 5, 1.: Zach. 11, 2. — 5, 2.: Job. 13, 28. — 5, 4.: 1 Moſ. 4, 10. Jeſ. 22, 14 — 5, 5.: Jer. 12, 3. — 5, 6.: 5 Moſ. 11, 14. — 5, 13. Pſ. 50, 15. — 5, 15.: Pſ. 30, 2. Ferner: 1, 12.: Spr. 3, 12. — 1, 20.: Spr. 8. 15. — 3, 2.: Spr. 20, 9. — 3, 8.: Spr. 18, 21. — 4, 6.: Spr. 3, 34. — 4, 16.: Spr. 11, 28. — 4, 13.: Spr. 27, 1. Auf Apokryphen: in 1, 5.: Sir. 2, 10. 20, 15. — 1, 6. 8.: Sir 1, 27. — 1, 10.: Sir. 2, 9. — 1, 13.: Sir. 15, 11. — 1, 17.: Weish. 7, 18. — 2, 23.: Sir. 45, 1. 46, 13. — 3, 5. 6.: Sir. 28, 10. — 3, 10.: Sir. 28, 12. — 3, 13.: Sir. 6, 34. — 3, 18.: Sir. 7, 3. — 5. 1.: Weish. 5, 8. — 5, 4.: Sir. 32, 15. 17. — 5, 6.: Weish. 2, 20. Sir. 31, 22. — 5, 17.: Weish. 7, 1. 3.

4, 9. Entweder muß dies nun für Mangel der Erkenntniß, oder für Accommodation an die Leſer gelten; Schnekkenburger*) entſcheidet ſich für erſtres, und ſchließt zum Theil daraus auf die frühe Entſtehung des Briefes. Dagegen iſt nicht zu überſehen, daß Jakobus troz dieſer jüdiſchen Baſis entſchiedener Chriſt iſt, der durch die Erwartung der Paruſie, 5, 3. 7. 9. 12., zum ſittlichen Ernſte anregt, und durch das Wort der Wahrheit, 1, 18. 21., Wiedergeburt erwartet, ſo wie die Rechtfertigung als Zuſtand der Chriſten, 2, 21. 23—25., den Glauben als Reichthum derſelben, 2, 5., das fromme Leben als Vollendung des Glaubens, 2, 22., darſtellt. Auch darf mancher Gedanke als Nachhall der Worte Chriſti angeſehen werden.**) Credners Beweiſe für die Bekanntſchaft des Jakobus mit der alexandriniſch-jüdiſchen Religionsphiloſophie ſind dagegen ſehr ſchwach.

In Beziehung auf kirchliche Anerkennung hat der Brief ſehr verſchiedene Schickſale gehabt, da man mit Unrecht die Frage, ob der Verfaſſer ein Apoſtel ſei, mit der, ob Jakobus der Verfaſſer ſei, verwechſelt hat, wovon ſich ſchon bei Euſebius und Hieronymus Spuren vorfinden. Allerdings zeugt zwar die Aufnahme in die Peſchito günſtig für den Brief, wodurch die ſyriſche Kirche ihn als apoſtoliſche Schrift (wofür Ephräm ihn anſieht) anerkannt zu haben ſcheint. Aber in der griechiſchen Kirche ſcheinen zwar der erſte Brief des Petrus (vgl. 1 Petr. 1, 6. 7. mit Jak. 1, 2. 3.; 1 Petr. 1, 24. Jak. 1, 10. 11.; 1 Petr. 2, 1. 2. Jak. 1, 21.; 1 Petr. 4, 8. Jak. 5, 20.; 1 Petr. 5, 5. Jak. 4, 6—10.), und unter den apoſtoliſchen Vätern Clemens Romanus (epist.

*) Seine Behauptung, daß in den Stellen 2, 23. 4, 5. 5, 17. Midraſchim enthalten wären, iſt willkürlich.

**) Anklänge an evangeliſche Stellen: in 1, 5. 6. auf Matth. 7, 7. 11. — 1, 6.: Matth. 21, 22. Mark. 11, 24. — 1, 22.: Matth. 7, 21. — 2, 5.: Matth. 5, 3. Luk. 6, 20. — 2, 8.: Matth. 7, 12. 22, 36. — 2, 12.: Matth. 7, 16. — 2, 13.: Matth. 5, 5. 25, 34. — 3, 1.: Matth. 23, 14. Mark. 12, 40. Luk. 20, 47. — 3, 12.: Matth. 7, 16. — 3, 18.: Matth. 5, 9. — 4, 4.: Matth. 6. 24. 12, 39. — 4, 13.: Luk. 12, 16. — 4, 13.: Luk. 12, 16. — 5, 2.: Matth. 6, 19. — 5, 6.: Matth. 5, 39. — 5, 7.: Matth. 24. — 5, 10.: Matth. 5, 12. — 5, 12.: Matth. 5, 34 — 37.; wobei wir darauf aufmerkſam machen, daß vielleicht nicht zufällig ſich die meiſten dieſer Aehnlichkeiten mit Matthäus, dem Verfaſſer des Hebräerevangeliums, vorfinden.

ad Cor. 10. Jak. 2, 21. 23.; Cor. 11. Jak. 2, 25.), Hermas (mandat. 12, 5. Jak. 4, 7.; mandat. 9, 23. Jak. 4, 12.), Irenäus (adv. haer. 4, 16. 2. Jak. 2, 21.) ihn gekannt zu haben; doch beſtimmt erwähnt erſt unter den Alexandrinern Origenes, (comment. in Joh.) deſſelben, jedoch mit Zweifeln; Euſebius (hist. eccl. 3, 25.) ſetzt ihn unter die Antilegomenen, und ſagt ausdrücklich, daß Zweifel gegen ihn erhoben würden; Theodor von Mopſueſte verwirft ihn geradezu *). Dagegen ward er im vierten Jahrhundert nebſt den übrigen Antilegomenen in den Kanon der griechiſchen Kirche aufgenommen, zu dem ihn dann Athanaſius, Gregor von Nazianz und Epiphanius rechnen. Jetzt gilt er auch im Abendlande für kanoniſch, wo noch Hieronymus (catal. scr. eccl.) ungünſtig über ihn urtheilt, und er bis dahin ſo gut wie nicht gekannt und gebraucht war. Allein mit der Reformation wurden neue und zwar dogmatiſche Zweifel gegen den Brief erhoben, den Luther aus den ſchwächſten von allen, nämlich dogmatiſchen Gründen wegen der Rechtfertigungstheorie, in der Jakobus zufälliger Weiſe nicht mit ihm übereinſtimmte, als unächt verwarf, und ſogar in der Vorrede auf das N. T. S. 105. eine rechte ſtroherne Epiſtel nannte. Ihm ſtimmten natürlich ſeine Nachbeter Flacius, Pappus u. a., aber auch ſelbſt Erasmus, Althammer und unter den Neuern Wetſtein darin bei. Mehr wiſſenſchaftlich ging neuerdings Kern **) zu Werke, indem er aus hiſtoriſchen Gründen den Brief angriff und, weil Euſebius kein Zeugniß für ihn aus Hegeſipp beibringt, verwarf (S. 110.). Aber daß dies keinen vollſtändigen Gegenbeweis geben kann, liegt am Tage; dadurch wird nicht mehr das Anſehn des Briefes erſchüttert werden, ſeitdem er die bei einer befangenen Orthodoxie weit gefährlichern dogmatiſchen Zweifel, die gegen ihn

*) Schneckenburgers Gründe, weshalb der Brief ſelbſt bei dem hohen Alter, das er ihm zuſchreibt, nicht angenommen ſei, ſind ſehr ſchwach. Uebrigens iſt es ſehr auffallend, wie leichtfertig man über die ausdrückliche Bemerkung des Euſebius: *ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται μέν* hinweg gegangen iſt; da derſelbe doch keineswegs zu raſch die Unächtheit einer Schrift auszuſprechen pflegt, was ſich z. B. aus der Art ergiebt, wie er (h. eccl. 1, 13.) über den Briefwechſel zwiſchen Abgarus und Jeſu urtheilt, den er für ächt hält, wiewohl zu unſrer Zeit niemand an ſeiner Unächtheit zweifelt.

**) Seine Schrift iſt unten angegeben.

erhoben worden ſind, überwunden hat. Denn da man den gehäſſigen Widerſpruch gegen Paulus zu mildern oder ganz fort zu erklären verſucht hat, was in der neuern Zeit Knapp (scripta var. argum. 2, 413.), Neander (kl. Gelegenheitsſchr. S. 103.), Gebſer, Schneckenburger (zu d. St.) mit mehr oder weniger Glück gethan haben, laſſen wohl ſämmtliche Neuere*), außer den Genannten, namentlich Storr, Gabler, Auguſti, Pott, Eichhorn, Bertholdt, Olshauſen**), Credner die Aechtheit des Briefes gelten.

Vgl. die Erläuterungsſchriften: **Althammer**: comm. in ep. Jac. Argent. 1527. **Brochmand**: comm. in ep. Jac. Havn. 1641. **Bensonii** paraphr. et notae philol. in ep. Jac. latine vertit et suas ubique observationes addidit **Michaelis** Hal. 1747. Damm: der Brief des Apoſtel Jakobus überſetzt und mit einigen Anmerkungen verſehen. Berlin, 1747. Baumgarten: Auslegung des Briefs Jakobi. Halle, 1750. Herder: Briefe zweener Brüder Jeſu in unſerm Kanon. Lemgo, 1775. Schirmer: der Brief Jakobi überſetzt und erläutert. Breslau, 1778. **Semler**: paraphr. ep. Jac. c. notis et latinarum translationum varietate. Hal. 1781. deutſch, Potsdam, 1789. **Seemiller**: S. Jac. et Jud. apost. ep. cath. latine redditae et perp. annot. illustratae. Norimb. 1783. **Storr**: diss. exegetica in ep. Jac. Tubingae, 1784. Roſenmüller: der Brief Jakobi überſetzt und mit Anmerkungen erläutert. Leipzig, 1787. **Mori** praelectiones in Jacobi et Petri epist. ed. **Donat**. Lips. 1794. Hensler: der Brief des Jakobus überſetzt und erläutert. Hamburg, 1801. **Hottinger**: ep. s. Jacobi et Petri pr. c. versione germ. et comment. latino. Lips. 1815. **Schulthess**: ep. Jacobi comment. copiosissimo et verborum et sententiarum explanata. Turici,

*) Nur de Wette ſchwankt. S. Einl. ins N. T. S. 317.

**) Der freilich in ſeiner Schrift: Nachweis der Echtheit ſämmtlicher Schriften des N. T. S. 9. einen höchſt oberflächlichen Grundſatz über die Authentie neuteſtamentlicher Schriften aufſtellt, indem er z. B. den Hebräerbrief für ächt erklärt, weil der Verfaſſer deſſelben ſich nicht genannt habe! Das heißt mit andern Worten, Alles was geſchrieben iſt, iſt ächt, denn es hat doch irgend einen Verfaſſer. Allein die Frage nach der Aechtheit der Bücher des N. T. verlangt eine ganz andere Antwort.

1823. Gebſer: der Brief des Jakobus mit genauer Berückſichtigung der alten lateiniſchen und griechiſchen Ausleger überſetzt und ausführlich erklärt. Berlin, 1828. Theile: comment. in ep. Jacobi. Lips. 1833. Schneckenburger: annotatio ad ep. Jac. perpetua c. brevi tract. isagog. Stuttg. 1832. Als Erläuterungen einzelner Stellen: Michaelis: introd. hist. theolog. in s. Jacobi ep. cath. Hal. 1722. Heisen: novae hypotheses interpretandae felicius ep. Jac. 27 dissert. adsertae. Brem. 1739. Gierig: de virtutibus ep. Jac. cath. Duisburg. 1782. Noesselt: conjecturae ad historiam cath. Jac. epist. Hal. 1784. Faber: observ. in ep. Jac. ex Syro. Coburg, 1770. Knapp: comment. in caput sec. ep. Jacobi. Hal. 1784. Gabler: de Jacobo ep. eidem adscriptae auctore. Altdorf, 1787. Ruegeri conciliatio Pauli et Jacobi Rom. 3 et Jac. 2. Schleiz, 1785. Storr: de ep. s. Jacobi. Tübingen, 1785. Aderkas: commentatio in Jac. 5, 19. 20. Neuſtadt a. d. Orla, 1790. Faber: eusebianae de Jacobi fratris Jesu vita et morte narrationis partes quaedam explicantur et defenduntur. Ansb. 1793. Weber: de ep. Jac. cath. cum. ep. atque oratione Jac. actis inserta et hac utraque cum illa utiliter comparata. Wittenberg, 1795. Observationes ad ep. Jac. maxime e versione alex. collectae, editae a Meyer. Dresden, 1796. Kaiser: de virtutibus nonnullis ep. Jac. Halle, 1797. Ueber d. letzten Abſchnitt d. 2 Cap. d. Br. Jakobi v. Zimmermann. Flatt: spicileg. obs. ad ep. Jac. Tubing. 1806. Kuinoel: spic. obs. in epist. Jac. Giess. 1807. Winer: observ. in ep. Jac. ex versione syriaca maximam partem criticae. Erlangen, 1827. Kern: der Charakter u. Urſprung d. Briefs Jakobi. Tübingen, 1835.

Erklärende Bemerkungen.

Kap. I.

Inhalt. Es zerfällt in zwei Abſchnitte. V. 1 — 18.: Ermunterung zum Ertragen des Unglücks — V. 8., das man

nicht Gott zuſchreiben dürfe, da der Menſch ſelbſt deſſen Veranlaſſung ſei — V. 15., und Gott dem Menſchen nur Wohlthaten erzeige — V. 18.; dann im zweiten Abſchnitt: Ermahnung zur Sanftmuth und zur Bezähmung des Zorns und der Zunge, V. 18 — 27.

V. 1. *Δοῦλος* iſt keineswegs, wie Auguſti und Hottinger meinen, ſo viel als *ἀπόστολος*, da Petrus im 2 Briefe 1, 1. ſich *δοῦλος καὶ ἀπόστολος* nennt; aber man darf auch daraus nicht ſchließen, daß der Verfaſſer nicht Apoſtel geweſen ſei, wie Grotius und Herder vermuthen. Denn Johannes nennt ſich weder *ἀπόστολος* noch *δοῦλος* (Auguſti), und Paulus, Phil. 1, 1., auch blos *δοῦλος* (Gebſer). — *ταῖς δώδεκα φυλαῖς* (vgl. Apoſtelg. 26, 7.) hier, wie aus 2, 1. erhellt, Judenchriſten — *ἐν διασπορᾷ* sc. *οὔσαις*, vgl. 1 Petri 1, 1., das hebr. נִדָּה wie die LXX 5 Moſ. 30, 4. Nehem. 1, 9. (Gebſer). — *χαίρειν* sc. *λέγει* (Gebſer), wird von Luther gegen die Aechtheit des Briefes gebraucht, weil es eine heidniſche Grußformel ſei; doch kommt es im N. T. noch öfter vor, z. B. Apoſtelg. 15, 23. in dem Ausſchreiben, deſſen Verfaſſer Jakobus wahrſcheinlich auch war.

V. 2. *Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσ.* vgl. Matth. 5, 12. Luk. 2, 10. Joh. 15, 11. 16, 22. Phil. 4, 1. Hebr. 12, 2. Zu *πᾶσαν* vgl. 1 Tim. 1, 16. Winer, Grammatik. (Ausg. v. 1830.) S. 104. — Unter *ἀδελφοί* verſteht Semler: Lehrer; Pott alle Chriſten, wenigſtens heißen ſie im N. T. ſehr oft ſo, Apſtg. 6, 3. 9. 30. 10, 23. 11, 29. 1 Kor. 5, 11. 15, 6. Phil. 1, 14. Eph. 6, 23. Kol. 1, 2. Jakobus liebt den Ausdruck beſonders, ſ. 1, 9. 16. 19. 2, 1. 14. 15. 3, 1. 12 4, 11. 5, 7. 12. 19. — *πειρασμ.* Verſuchung, Leiden, Matth. 13, 21. Luk. 8, 13.; Prüfung, Luk. 22, 28. Apſtg. 20, 19. 1 Kor. 10, 13. Hebr. 4, 15. Daraus übrigens die Abfaſſungszeit des Briefes beſtimmen zu wollen, iſt zu gewagt, da der Gedanke zu allgemein hingeſtellt iſt, und auch Sir. 2, 1. Pred. 5, 2. ſchon vorkommt. Credner denkt ganz falſch an Zweifel der Juden über ihre religiöſen Vorſtellungen. — *περιπέσητε* nach Luk. 10, 30. Apſtg. 27, 41. gleich *ἐμπίπτειν ἔν τινι* oder *εἴς τι.*

V. 3. Δοκίμιον Probierſtein, das hebr. עֲלִיל Pſ. 12, 7. oder מַצְרֵף Spr. 27, 21., bezieht ſich auf ὅταν— ποικίλοις im vorigen Verſe. Tholucks Auffaſſung von δοκίμιον als Neutrum des Adjectivums (bei Theile, S. 284.) verdient keine Erwähnung. Aber auch Steiger irrt, wenn er behauptet, daß das Wort hier eben ſo wie 1 Petr. 1, 7. auch die Bedeutung von δοκιμή haben könne. — τῆς πίστεως laſſen einige lateiniſche Handſchriften aus, woher Mill und Bengel es für Einſchiebſel aus 1 Petr. 1, 7. halten; einige verbinden es mit δοκίμιον, andre mit ὑπομονήν, ſo daß es für ἐν πίστει ſtände. πίστις erklären einige durch Vertrauen, andre durch: chriſtliche Religion, wie 1 Joh. 5, 4. — Pott behauptet mit Unrecht, daß κατεργάζεται ſo viel als δεῖ κατεργάζεσθαι ſei.

V. 4. Ἔργον geradezu: That, nicht mit Kypke fructus, wie das hebr. פֹּעַל Jer. 22, 13. — ἐχέτω überſetzen Luther, Hornejus und Carpzov: patientia perduret ad finem usque, vgl. Matth. 10, 22. 24, 13.; Bretſchneider: factis omni modo se exserat. Pott nimmt es für παρεχέτω, Hottinger für ἔστω, Schultheß für κρατείτω wie אָחַז und לָקַח. Am natürlichſten überſetzt es de Wette ganz einfach: Standhaftigkeit habe bei ſich vollkommenes Werk. — ἵνα — λειπόμενοι vgl. Phil. 1, 10. 1 Theſſ. 5, 23. Daß τέλειοι und ὁλόκληροι ſynonym ſind, beweiſen die LXX, die שָׁלֵם bald ſo, bald ſo überſetzen. Bei den Claſſikern kommt freilich ὁλόκλ. nicht in der Bedeutung von untadelig vor. Storr bemerkt, daß τέλειοι diejenigen genannt würden, die im Kampfe ſiegten, vgl. Phil. 3, 12. Auch iſt λειπόμενοι ein vom Wettrennen hergenommener Ausdruck, um die Beſiegten zu bezeichnen. μηδενί sc. πράγματι. ἐν wird übrigens ſelten mit λείπεσθαι verbunden, doch auch bei Polybius (Gebſer).

V. 5. Der Zuſammenhang mit dem Vorigen iſt: ſo rühmlich auch Geduld in Unglück iſt, ſo kann ſie doch nur ein Weiſer ausüben, daher muß man um Weisheit bitten. In dieſer Bedeutung wird σοφία von Oekumenius, Theophylakt, Beza, Zwingli, Hornejus, Morus, Pott, Stolz, Auguſti, Hottinger, Schultheß, Gebſer aufgefaßt; vgl. Jak. 3, 17. Michaelis will vollſtändigere Kenntniß der chriſtlichen

Lehre; Semler, der die ganze Ermahnung nur auf die chriſtlichen Lehrer bezieht, Lehrweisheit, wie 2 Petr. 3, 15. darunter verſtehen. Schneckenburger unterſcheidet σοφία als einen höhern Grad der Erkenntniß von γνῶσις. — αἰτείτω — αὐτῷ vgl. Spr. 2, 3 — 8. Sir. 1, 10. Weish. 8, 21. 9, 6. Matth. 7, 11. ἁπλῶς kommt im N. T. nicht weiter vor, doch ἁπλότης 2 Kor. 9, 13., wo dies Wort: reichlich, bedeutet; doch könnte es hier auch wegen der folgenden Worte μὴ ὀνειδίζοντος „aufrichtig" heißen, wie Xen. hist. gr. 4, 1, 16. μὴ ὀνειδίζ. überſetzen Luther und de Wette: Niemanden aufrücket, womit außer den alten Erklärern auch Hornejus, Michaelis, Pott, Schultheß, Gebſer übereinſtimmen; vgl. Sir. 18, 18. 20, 15. Auguſti will es durch: abſchlägige Antwort ertheilen, contumeliose tractare, geben, weil die LXX Richt. 8, 15. Pſ. 55, 13. Neh. 6. 13, חַרָף ſo überſetzen. Aber weder חַרָף noch ὀνειδίζειν hat dieſe Bedeutung in den angeführten Stellen, ſondern heißt: höhnen, auch iſt ὀνειδίζειν, wie Auguſti behauptet, Mark. 15, 32. nicht mit καταισχύνειν verwechſelt (Gebſer). καὶ δοθήσεται αὐτῷ sc. ἡ σοφία.

V. 6. Πίστις Vertrauen auf Gott. — Διακρίνεσθαι zweifeln, vgl. Matth. 21, 21. Mark. 11, 23. Apſtg. 10, 20. 11, 12. Röm. 4, 20. 14, 23. Auguſti will aus Apſtg. 11, 2. u. Jud. 9. behaupten, daß es auch heißen könne: der nicht mit Gott hadert. — ἔοικε — ῥιπιζομένῳ ſcheint aus Sir. 5, 9. 29, 18. entlehnt zu ſein, von dem Auguſti behauptet, daß Jakobus ihn gekannt habe, vgl. Eph. 4, 14. Das Perfectum ἔοικε wird im N. T. nur von Jakobus und zwar außer dieſer Stelle nur noch V. 23. gebraucht. ἀνεμίζεσθαι und ῥιπίζεσθαι (von ῥιπίς, nach Gebſer: Fächer, nach Auguſti: Blaſebalg) ſind ἅπαξ λεγόμενα.

V. 7. Γάρ faßt Pott als particula transeundi; doch ſcheint es vielmehr eine Verſtärkung der Warnung in μή zu ſein. — ἐκεῖνος talis. — κύριος für θεός, vgl. V. 5. Carpzov betrachtet dieſen Vers als Parentheſe, und verbindet V. 6 mit V. 8. Stolz ſtreicht das Punktum nach κυρίου, und lieſt den 7. und 8. Vers im Zuſammenhange; der

Verfaſſer habe daher die Worte ἀνὴρ δίψυχος — αὐτοῦ von ὁ ἄνθρωπ. ἐκεῖνος getrennt, und ὅτι λήψεταί τι π. τ. κ. dazwiſchen geſetzt, weil ſie den Grund enthielten, aus welchem ein ſolcher Menſch nichts von Gott erhalten werde.

V. 8. Gebſer und die meiſten neueren Erklärer laſſen dieſen Vers einen eignen Gedanken für ſich bilden, wenngleich in genauem Zuſammenhang mit dem vorigen. Δίψυχος, im N. T. nur noch Jak. 4, 8., entſpricht dem vorhergegangenen διακρινόμενος, zweifelnd, vgl. Sir. 1, 28. Die Erklärung von einem Chriſten, der noch am Judenthum hängt, paßt für unſre Stelle eben ſo wenig, wie für ihren Verfaſſer. — ἀκατάστατος ſchwankend, vgl. Sir. 2, 12., ſynonym mit ἀνεμιζόμενος V. 6. Die LXX ſetzen es Jeſ. 54, 11. für סֹעֵר umhergeworfen ſeyn. Geſenius s. v. — ὁδός das hebr. דֶּרֶךְ Handlungsweiſe; Andre: in allen ſeinen Schickſalen iſt er unſicher d. h. unglücklich.

V. 9. Nach den Ermahnungen in den vorigen Verſen, die ganz allgemein gehalten waren, geht der Verfaſſer nun zu beſondern Fällen über. Καυχάσθω behält hier ſeine einfache Bedeutung gloriari: laetari, und nicht wie Carpzov, Schleusner, Morus wollen: oft an etwas denken; es entſpricht vielmehr dem häufig gebrauchten ἀγαλλιᾶσθαι; doch vernachläßigt de Wette in ſeiner Ueberſetzung: er rühme ſich ſeiner Hoheit, zu ſehr das ἐν. — ταπεινός niedrig, hier aber, mit Benſon, wegen des Gegenſatzes zu πλούσιος V. 10. der Arme; von Geiſtes-Armuth und Reichthum iſt hier aber nicht die Rede. — ὕψος nach Michaelis und Wetſtein: Glückſeligkeit des zukünftigen Lebens, Pott: Reichthum, nach Auguſti: im Gegenſatze von ταπείνωσις entweder Glück, oder ſtandhafter Muth; nach Gebſer: Würde, die das Chriſtenthum giebt. Der Sinn iſt: der Arme traure nicht über ſein Elend, vielmehr freue er ſich, daß er im Bewußtſein ſeiner Würde als Chriſt den irdiſchen Tand verachten gelernt hat.

V. 10. Nach dem Vorgange des Oekumenius behaupten Grotius, Hottinger, Schultheß, es ſei hier einer von den Fällen, wo zu dem angeführten Verbum noch ein andres zur Vervollſtändigung des Sinnes hinzugedacht werden muß. Oekumenius will daher αἰσχυνέσθω, Grotius ταπεινούσθω

nach αὐτοῦ ergänzen, andre φοβείσθω. Carpzov und Morus überſetzen: metuat suam ταπείνωσιν, cogitet de sua ταπεινώσει. Allein mit Auguſti, Gebſer, Winer (S. 482.) und Pott iſt aus dem vorigen V. καυχάσθω zu wiederholen, und letzterer überſetzt: tantum absit, ut dives opibus suis se efferri patiatur, ut de paupertate futura glorietur. Der Reiche erfreue ſich ſeiner Erniedrigung, die er in Folge von Bedrückungen zu erwarten hat (Gebſer); denn es iſt auch ein Chriſt gemeint, und zu πλούσιος aus V. 9. ἀδελφός zu ergänzen. — ταπείνωσις von Einigen: Urſache der Armuth, von Andern: Demuth (1 Tim. 6, 17. 2 Kor. 16, 11.) überſetzt; es bildet den Gegenſatz von ὕψος V. 9. Dem Sinne nach bilden überhaupt dieſe Worte den Gegenſatz zu dem vorigen Verſe: der Reiche freue ſich, daß er in ſeinem Ueberfluſſe irdiſcher Güter jene Gleichgültigkeit des Armen errungen hat. — χόρτος als Bild der Vergänglichkeit, auch Luk. 12, 28. 1 Petr. 1, 24. Offenb. 8, 7. 9, 4. Pſ. 36, 2. Schmid, Hottinger und Schultheß nehmen an, daß die Worte ὅτι ὡς — παρελεύσεται ein Vorderſatz ſeien, zu dem V. 11. die Worte οὕτω καὶ — μαρανθήσεται den Nachſatz bilden, die übrigen aber von ἀνέτειλε — ἀπώλετο in Parentheſe ſtänden. Allein das Futurum παρελεύσεται müßte dann richtiger ein Präſens ſein, und es ſcheint auch der abgebrochnen Rede des Jakobus angemeſſen, hinter παρελεύσ. ein Punktum zu ſetzen.

V. 11. Daſſelbe Bild Jeſ. 40, 6. Pſ. 90, 5. 6. Hiob. 14, 2. mit Anſpielung auf Pſ. 103, 15., wie Steiger vermuthet (vgl. 1 Petr. 1, 24.). Lächerlicher Weiſe verſteht der fälſchlich dem Hieronymus beigelegte Commentar zu den Klageliedern Jeremia's die Stelle ironiſch. Pott, Vater, Storr behaupten mit Unrecht, Jakobus hätte ἐὰν γὰρ ἀνατέλλῃ, oder ὡς γὰρ ὅταν, oder ἐρχομένου γὰρ τοῦ καύσωνος σὺν τῷ ἡλίῳ ſchreiben ſollen, denn der Aoriſt ἀνέτειλε iſt gerade der poetiſchen Schilderung dieſer Stelle angemeſſen*). — Καύσων wohl wegen der vorhergehenden Worte: die

*) Anders, aber weniger richtig faßt die Stelle Winer (S. 228.).

Sonnenhitze, Matth. 20, 12.; doch überſetzen die LXX dadurch auch das hebräiſche קָדִים Oſtwind, Hoſ. 12, 2. Jon. 4, 8. Ezech. 19, 12., worunter Schneckenburger nach Jon. 4, 8. den gefährlichen Wind der Wüſte Samum oder Samiel verſtehen will; ξηραίνειν als Wirkung deſſelben kommt auch Ezech. 17, 10. vor. — εὐπρέπεια iſt ἅπαξ λεγόμενον im N. T. — πρόσωπον wie das hebräiſche פָּנִים. — πορείαις für ὁδοῖς, vgl. V. 8. Erasmus und Wetſtein vertheidigen die in einer Handſchrift vorkommende Lesart πορίαις, und überſetzen es wie εὐπορία abundantia; Luther, der ihr auch folgt, überſetzt: er wird in ſeiner Habe verwelken. Hammond ſchlägt ἐμπορίαις Geſchäfte, wie Matth. 22, 5., vor. — μαραίνεσθαι auch im N. T. ἅπαξ λεγόμενον.

V. 12. bildet den Schluß der ganzen Ermahnung. Μακάριος ἀνὴρ vgl. Matth. 5, 10., das hebr. אַשְׁרֵי הָאִישׁ Pſ. 1, 1., was auch die LXX ſo überſetzen. — Nach Griesbach haben einige Handſchriften ὑπομενεῖ, allein das Präſens iſt vorzuziehen. Grotius überſetzt: qui adversis exploratur, was Calov ſchon widerlegt; beſſer de Wette: welcher Verſuchung beſteht. Hottinger und Schott nehmen es nicht ganz paſſend für gleichbedeutend mit πάσχειν, was zu wenig ausſagt, da es nicht zugleich den Begriff des Ueberwindens, der in ὑπομένειν liegt, enthält. — δόκιμος γενόμενος nicht mit Auguſti gleich δοκιμασθείς, ſondern: bewährt befunden. Faber, Auguſti, Pott erinnern an die Athletenprobe in den Kampfſpielen, Gebſer vielleicht beſſer an die Metallproben. Vgl. 1 Chron. 29, 4. 2 Chron 9, 17., wo die LXX χρύσιον und ἀργύριον δόκιμον erwähnen. — στέφαν. τ. ζωῆς, vgl. 2 Tim. 4, 8. Offenb. 2, 10. 3, 11., könnte einen Siegeskranz bedeuten mit Anſpielung auf die Belohnung im griechiſchen Kampfſpiele, wie 1 Cor. 9, 25., und Auguſti behauptet nach Semler mit Unrecht, daß dieſe Sitte einem jeruſalemiſchen Juden unbekannt geweſen ſein müſſe, da Herodes ein Amphitheater zu griechiſchen Spielen erbauen ließ (Joseph. antiq. 15, 8, 1.), wie ſchon Michaelis und Pott bemerken, vgl. 2 Makk. 4. 12. Doch erinnern Auguſti und Gebſer trotz dem vielleicht richtiger an das hebr. עֲטָרָה Diadem, was die LXX Pſ. 21, 4. Spr. 12, 4. durch στέφανος überſetzen. ζωῆς sc. αἰωνίου, vgl.

Tit. 1, 2. Röm. 5, 17. 1 Joh. 2, 25., ſo ſchon Didymus, Beda, Zwingli, Hornejus, Semler; Grotius: corona in altera vita accipienda; vgl. Weish. 5, 15. 16. — ὃν ἐπηγγείλατο — αὐτόν vgl. Jak. 2, 5. Nach Griesbach fehlt κύριος in einigen Handſchriften, in andern ſteht θεός, wenigſtens iſt nach V. 5. und 7. Gott darunter zu verſtehn, und nicht mit Pott Chriſtus. ἐπηγγείλατο bezieht ſich zunächſt auf die Verheißungen im A. T. τοῖς ἀγαπ. αὐτόν vgl. Pſ. 97, 10. 145, 20. 1 Kor. 2, 9. 1 Joh. 4, 20.

V. 13. handelt vom Urſprunge des Böſen, über den unter den Judenchriſten wahrſcheinlich irrige Anſichten verbreitet waren, da ſie vermuthlich den rohern Vorſtellungen des A. T. folgend das Böſe auf Gott ſelbſt zurückführten. Calov behauptet noch beſtimmter, der Verfaſſer beſtreite hier eine Irrlehre des Simon Magus, und Bull läßt ihn phariſäiſche Lehrmeinungen von einem böſen Fatum und dem Einfluſſe der Geſtirne bekämpfen. Allein ganz im Geiſte ſeines Meiſters (Mark. 7, 21—23.) führt Jakobus in dieſer metaphyſiſchen Unterſuchung das Böſe auf den Menſchen ſelbſt zurück. — πειράζειν hat nach Pott und Auguſti die Bedeutung von verführen, zur Sünde reizen; ſ. 1 Kor. 7, 5. Gal. 6, 1. 1 Theſſ. 3, 5. Hottinger u. a. beziehen es auf den Abfall vom Chriſtenthum, was aber wegen V. 14. unwahrſcheinlich iſt. — In den Worten ὅτι — πειράζομαι fällt der Verf. aus der Conſtruction, weil man nach ὅτι die dritte Perſon erwartet. Ueber ἀπὸ θεοῦ, von Gott aus, vgl. Winer, S. 318. — ἀπείραστος im N. T. ein ἅπαξ λεγ.; bei den Claſſikern findet ſich gewöhnlich die Endung auf τος, die meiſtens paſſive Bedeutung, wie das lateiniſche ilis, hat, ſelten active. Hier iſt es mit dem Syrer, Oekumenius, Wolf, Heiſen, Auguſti paſſiviſch zu faſſen, und ſchon der Tautologie wegen überſetzt Luther falſch activiſch: Gott iſt nicht ein Verſucher zum Böſen, er verſucht niemand; ſo auch die Vulgata: intentator; vgl. Winer, S. 163. — κακῶν moraliſche Uebel, Sünde; ſ. Sir. 15, 12. Auguſti hat gezeigt, daß der Verfaſſer hier keine vollſtändige Theodicee geben will. Auf der andern Seite will er aber auch nicht durch dieſe Speculation die Exiſtenz des Teufels läugnen und den Glauben an denſelben vernichten, da er ihn vielmehr 4, 7. ganz nach

der Art der neuteſtamentlichen Schriftſteller erwähnt. Nur auf eine gezwungene Weiſe hat man in dieſer Stelle dem διάβολος eine andre, offenbar unbibliſche Bedeutung geben wollen, und es hieße durchaus den Geiſt der apoſtoliſchen Dogmatik verkennen, wenn wir annehmen wollten, daß Jakobus, weil er nach einer beſſern Einſicht den Urſprung des Böſen nicht von dem Teufel ableitet, auch an dieſen ſelbſt nicht geglaubt habe.

V. 14. Ἐπιθυμία voluptas, erſcheint hier perſonificirt wie ἁμαρτία und θάνατος V. 15. — ἐξελκόμενος fortgeriſſen; δελεαζόμενος angelockt, vorzüglich von Buhlerinnen geſagt; vgl. 2 Petr. 2, 14. 18. Gomarus nimmt hier eine Hyſterologie an, weil das Anlocken dem Fortziehen vorangehen müſſe. Pott meint, beide Worte wären hier zuſammengeſtellt, um ganz den Begriff der Verſuchung zu erſchöpfen; doch hat Jakobus ἐξελκ. wohl nur in der einfachen Bedeutung von ἕλκειν gebraucht (Gebſer).

V. 15. Der Wechſel der Tropen iſt nicht ſo hart, wie Morus meint. Συλλαβοῦσα τίκτει das hebräiſche וַתַּהַר וַתֵּלֶד. Pott ergänzt zu συλλαβ. ἐν γαστρί, Luk. 1, 31.; Auguſti ſchlägt ἐν κοιλίᾳ, Luk. 2, 21. vor. Semler ergänzt noch ἐκ τοῦ ἀνδρός. — ἀποτελεσθεῖσα nach Pott und Schultheß: peccatum ubi adultum fuerit, in ſofern das damit verwandte τέλειος dieſen Sinn hat, 1 Kor. 2, 6. Eph. 4, 13. Hebr. 5, 14.; ſo auch Calvin. Baumgarten nimmt es gleich: τεχθεῖσα. — θάνατος oft Verderben, aber hier weniger nach Beda im Gegenſatz zu ζωῆς V. 12. das ewige Elend, als vielmehr das ſittliche Dahinſterben, der geiſtige Tod; vgl. 1 Joh. 3, 14. Röm. 6, 21.

V. 16. Μὴ πλανᾶσθε irret euch nicht, beziehen Einige auf das Vorige, was Gebſer aus den Worten ἀδελφοί μου ἀγαπητοί beweiſen will, da er von dieſer Formel behauptet, daß ſie immer auf das Vorangegangene hinweiſe, 1 Kor. 6, 9. 15, 33. Gal. 6, 7. 1 Joh. 3, 7.; Andere auf das Folgende, wo denn ein neuer Abſchnitt beginnen, und das οὖν nach μὴ im cod. alex. richtige Lesart ſein würde, obgleich ſie Griesbach verwirft. Am beſten ſteht V. 17. mit V. 15. durch V. 16. in genauer Verbindung; daher es nicht richtig iſt, πλανᾶσθαι vom Abfall von der Religion

zu verſtehen; Auguſti bezieht es mit Leutwein auf die Verſuchung zur Sünde, und macht darauf aufmerkſam, daß die Redensart μὴ πλανᾶσθε den Apoſteln eigen iſt, wenn ſie einem Irrthum widerſprechen, Gal. 6, 7. 1 Kor. 15, 33. Hier: irret euch alſo nicht in Beziehung auf dieſe Sache, denn u. ſ. w.

V. 17. Um ſeine Behauptung vom Urſprunge des Böſen noch mehr zu rechtfertigen, beweiſt der Verfaſſer, daß von Gott nur Gutes kommen könne. Die Worte πᾶσα — τέλειον bilden einen Hexameter, den Winer, Gr. S. 500. für zufällig erklärt, da Jakobus nicht wie Paulus Kenntniß der griechiſchen Dichter hatte. Schultheß verſucht auch das Uebrige in zwei Verſe zu ordnen. δόσις und δώρημα hält Auguſti für ſynonym, Pott unterſcheidet das erſtere als largitio, das zweite als munus; allein Jakobus liebt die Synonyma, ſ. V. 4. 6. 14. 17. Uebrigens iſt es Unrecht, das Komma nach καταβαῖνον zu ſetzen. — ἄνωθεν nach den LXX das hebr. מִמַּעַל 2 Moſ. 28, 27. — πατὴρ τῶν φώτων nehmen Pott, Teller, Semler, Storr, Roſenmüller, Meyer, Zwingli, Calvin, Beda, Gebſer, Schneckenburger, Grashof für: Schöpfer der Himmelskörper, Pſ. 135, 7. Jer. 4, 23. 1 Moſ. 1, 14.; Grotius: Vater der Geiſter, nach Hebr. 12, 9.; Seyffarth: Urheber des moraliſch Guten; Morus: Stifter aller Freude; Wolf, Michaelis, Moſche, Schleusner: Urheber aller Vollkommenheit und Glückſeligkeit; Hane: der gutdenkende Vater; Döderlein: auctor doctorum, a quo vera sapientia originem trahit, Joh. 1, 8. 2 Kor. 4, 6.; Benſon: auctor revelationis; Heinſius: auctor Urim et Thummim; Stolz: Vater der Menſchen, indem er φωτῶν lieſt. Auguſti erklärt ſich für die erſte Auffaſſung, weil auch die folgenden Worte παραλλαγή, τροπή und ἀποσκίασμα aſtronomiſche Benennungen wären. Allein Gebſer bemerkt mit Recht, daß kein Erklärer dieſe aſtronomiſche Bedeutung dieſer Worte, die übrigens im N. T. nicht wieder vorkommen, nachgewieſen hat. Denn παραλλαγή durch Paralaxe zu erklären, wie Auguſti thut, iſt ganz unſtatthaft, da dieſer aſtronomiſche Begriff den Alten fehlte: es bedeutet Veränderung, und wird zur Bezeichnung der Ver-

ſchiedenheit des Klimas und der Tage gebraucht. τροπή hat ſicherer die Bedeutung von Sonnenwende. ἀποσκίασμα Schatten; Juſtinian, Gangnäus, Eſtius, Cornelius a Lapide, Luther, Grotius, Wetſtein, Flatt, Schultheß erklären: bei Gott findet keine Schatten werfende Abwendung wie bei der Sonne Statt; beſſer Wolf und Morus: ne umbra, ne vestigium quidem mutabilitatis; de Wette unverſtändlich: bei welchem keine Veränderung noch eines Wechſels Beſchattung iſt. Da Auguſtinus lieſt: apud quem non est commutatio nec momenti obumbratio, ſo vermuthet Eſtius, daß er ῥοπῆς ſtatt τροπῆς im Text gehabt habe. Bull vermuthet, daß der Verfaſſer hier einen Irrthum der Phariſäer über den Einfluß der Geſtirne, wie V. 13. ihre Anſicht vom Fatum, beſtreite. Am Beſten mit Luther: vom Vater des Lichtes (vgl. Pſ. 89, 15. bei den LXX; 1 Petr. 2, 9. 1 Joh. 1, 7.), bei welchem nicht ein Schatten d. h. eine Spur von Veränderung iſt.

V. 18. Zum Beleg für ſeine Behauptung, daß Gott nur Gutes ſchaffe, führt Jakobus das Chriſtenthum an. Βουληθείς sc. θεός. Gebſer legt blos den Begriff des Wollens unter; andre: nach ſeinem gnädigen Willen, ſo de Wette. — ἀπεκύησεν nach 5 Moſ. 32, 18. wie ἀναγεννᾶν, 1 Petr. 3, 23. emendare, wieder erzeugen, wie παλιγγενεσία und Joh. 3, 3. 7. — λόγος ἀληθ. das Chriſtenthum, Eph. 1, 13. Kol. 1, 5. 2 Tim. 2, 15. 18. — ἀπαρχὴν κτισμάτων die Erſtlinge der neuen Schöpfung, nach Grotius, wie 1 Kor. 16, 15., was Nöſſelt auf die Antiocheniſche Gemeinde bezieht, die zuerſt den Namen Χριστιανοί annahm; ähnlich Theile: ut veluti primitiae essemus eorum, quos novas quasi natuars fieri voluit; oder als Chriſten die Lieblinge unter ſeinen Geſchöpfen. — τινα quasi, nach Erasmus, Hottinger, Pott und Winer, S. 145.

V. 19. Die meiſten Erklärer fangen hier einen neuen Abſchnitt an, ſo auch de Wette; und da für den erſten Anblick ſich auch kein Zuſammenhang ergiebt, ſo laſſen manche ὥστε weg; Semler zieht die Lesart des cod. alex. ἴστε vor; Auguſti macht die Conjectur ἴθι wohlan, gleich ἄγε

νῦν Jak. 4, 13. 5, 1.; Pott, Storr und Roſenmüller geben dagegen den Zuſammenhang an: ad tantam dignitatem evecti, dignos quoque hoc beneficio se gerant, et imprimis etc. Leutwein: ſind wir von Gott ſelbſt erleuchtet, ſo iſt es unſre Pflicht u. ſ. w. Gebſer: da ihr nun dieſes hohen Glückes der chriſtlichen Religion gewürdiget, und als die erſten Bekenner derſelben auf einen ſo ausgezeichneten Standpunkt geſtellt worden ſeid, ſo ſolltet ihr ihre Lehren gern anhören, keineswegs aber euch leichtſinnigen Worten oder Zürnen hingeben. Am beſten ſetzt man wohl mit Auguſti V. 19. mit V. 13. in genaue Verbindung, und betrachtet V. 17 — 18. als Zwiſchenſatz und bloße Erweiterung des Satzes, daß der Menſch nicht von Gott zum Böſen gereizt werde. Weil alſo nach V. 13. jeder ſelbſt in ſich den Grund des Böſen trägt, ſo hüte er ſich nach V. 19. vor dem Zorne, der den Hauptgedanken dieſes Verſes bildet, und zu deſſen weiterer Umſchreibung blos die Worte ταχὺς — λαλῆσαι dienen. — πᾶς ἄνθρωπος sc. ὑμῶν das hebr. כָּל־אָדָם. Nöſſelt bezieht dies ohne Grund auf Lehrer, die von Jeruſalem nach Antiochien kamen, und einen heftigen Verfolgungsgeiſt hatten. — ταχὺς im N. T. ἅπαξ λεγ. vgl. Sir. 4, 32. 5, 13. — ἀκοῦσαι sc. τὸν λόγον τῆς ἀληθείας. — λαλῆσαι erklären Auguſtin, Beda, Hottinger, Pott durch: Lehren; Gebſer: voreiliges Sprechen. Auguſti bezieht es mit Unrecht auf μηδεὶς λεγέτω V. 13. — ὀργὴν verſtehen einige von zankſüchtigem Weſen, Streiten der Lehrer; Gebſer und Auguſti wegen des Folgenden vom Unwillen gegen Gott, was aber nicht nothwendig zu ſein ſcheint; es iſt vielmehr eine allgemein moraliſche Vermahnung.

V. 20. Δικαιοσύνη θεοῦ gleich τὸ δίκαιον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (ſ. Uſteri, paulin. Lehrbegriff): der Zuſtand des Gerechtfertigtſeins vor Gott. — Für οὐ κατεργάζεται haben einige Handſchriften οὐκ ἐργάζεται. Gebſer hält das Ganze für eine hebräiſche ſprüchwörtliche Redensart, vgl. Sir. 1, 21.

V. 21. Ῥυπαρία Schmutz, im N. T. ἅπαξ λεγ. — περισσείαν κακίας gleich περισσὴν κακίαν Ueberfluß der Bosheit; nach Roſenmüller vitia et nimia morositas; Moſche:

Sünden aller Art; Pott: jeder Schandfleck und Auswuchs von Gehäſſigkeit; Storr: sordida avaritia et reliqua pravitate; Carpzov: vitia superflua adeoque noxia; Bretſchneider: studium lucri turpis. Auguſti nach Michaelis: alle Ueberreſte der Bosheit. — ἐν πραΰτητι Gegenſatz von ὀργή V. 20. ἔμφυτος λόγος nach einigen die dem Menſchen angeborne Vernunft; doch wegen der folgenden Worte iſt unter λόγος wohl, wie V. 18. λόγ. ἀληθείας, das Chriſtenthum zu verſtehen, wo dann ἔμφυτος die Bedeutung von eingeimpft, mitgetheilt, hätte; ſo Luther, Calvin, Zwingli, Beza, Hornejus, Schleußner, Pott, Bretſchneider, Schneckenburger (insitus cordibus). Auguſti meint, das Chriſtenthum heiße hier ἔμφυτος, weil es auf der Vernunft begründet ſei, die angeboren iſt. — δέξασθε hat nicht blos, wie Gebſer meint, die Bedeutung von ἀκοῦσαι, V. 19., ſondern da es zu Chriſten geſagt iſt, die alſo ſchon die chriſtliche Lehre gehört haben müſſen, bedeutet es vielmehr: ganz in ſich aufnehmen; vgl. 2 Kor. 8, 17. 2 Theſſ. 2, 10., ſo daß die That unwillkürlicher Ausdruck der in ſich aufgenommenen Lehre wäre. — ψυχὰς ὑμῶν erklärt Auguſti für Hebraismus, ſtatt ὑμᾶς; Gebſer vielleicht beſſer den Begriff der Seele feſthaltend: animum a morte aeterna liberare. — τὸν δυνάμενον — ὑμῶν erklären Semler und Wels ſo, daß der Verfaſſer die Beobachtung jüdiſcher Gebräuche noch für erforderlich halte, wenn das Chriſtenthum ganz heilbringend ſein ſolle. Morus und Roſenmüller: beatos reddit abducendo a sceleribus.

V. 22. Einige nehmen hier einen neuen Abſchnitt an, der bis 2, 26. geht, und den Unwerth des Glaubens ohne Tugend beweiſen ſoll. Allein Auguſti zeigt, daß die Worte: γίνεσθε ποιηταί zunächſt mit δέξασθε τ. ἐμφ. λόγ. zuſammenhängen in dem Sinne: nehmt nicht blos die Lehre des Chriſtenthums an, ſondern übt ſie auch im Leben aus. ποιηταὶ λόγου wie ποιητ. νόμόυ 1 Makk. 2, 67. vgl. 1 Joh. 3, 18. παραλογίζεσθαι ſich verrechnen, betrügen.

V. 23 — 24. erläutern den V. 22. ausgeſprochenen Gedanken durch ein Gleichniß, das, wie Oekumenius

und Theophylakt ſchon bemerkten, nicht ganz ausgeführt iſt. — Die Lesart νόμου ſtatt λόγου, die acht Handſchriften haben, hat Griesbach verworfen. — Die Ueberſetzung von γένεσις Leben, hat Fritzſche ſchon widerlegt; πρόσωπον (wie פָּנִים Vorderſeite) τῆς γένεσεως iſt: körperliche Geſtalt, forma naturalis et nativa, ſo viel wie ἑαυτόν V. 24. — κατενόησε erklären Semler und Pott durch: flüchtig anſehen; wogegen Winer, S. 228. das Perfectum durch einen als thatſächlich genommenen Fall erklärt. Das tertium comparationis iſt alſo dort das Vergeſſen der Lehre, hier des eignen Ausſehens; daher παραλογ.

V. 25. Παρακύπτω ſich krümmen, dann mit Aufmerkſamkeit betrachten (vgl. 1 Petr. 1, 12. Sir. 14, 23.), ein noch aus dem Bilde vom Spiegel entnommener Ausdruck. — νόμον τέλειον τῆς ἐλευθ. das Chriſtenthum, entweder weil es von den Feſſeln des moſaiſchen Geſetzes frei macht, das νόμος δουλείας heißt Gal. 5, 1. 2, 18. Röm. 8, 2. Joh. 8, 31., oder weil es von der Herrſchaft der Sünde freimacht, wofür mit Rückſicht auf 2, 12. vgl. Röm. 6, 15. 18. 1 Kor. 9, 21. Gal. 5, 13. bei Jakobus, dem Apoſtel der Judenchriſten, Auguſti ſich entſcheidet. Schultheß denkt ganz falſch an das allgemeine Naturgeſetz. τέλειος im Gegenſatze zu dem unvollkommenen moſaiſchen Geſetze. — παραμείνας de Wette: dabei beharret hat. — ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς Hebraismus für ἀκροατ. ἐπιλήσμων. — ποιητὴς ἔργου echt chriſtliche Handlung; Jakobus braucht ἔργον nur in einem Sinn als ἔργον πίστεως, wie 2, 17. 24. und daher ſind hier nicht mit Schultheß ἔργα τοῦ νόμου zu verſtehn; aber ποιητ. ἔργου iſt auch nicht blos mit Pott und Auguſti für ποιητὴς ἐργαζόμενος ein thätig Ausübender zu nehmen; es ſagt mehr. — Zu μακάριος vgl. V. 12.

V. 26. Der Verfaſſer ſtellt ein Beiſpiel von einem ſolchen auf, der nicht ποιητ. ἔργων iſt. Θρῆσκος gottesfürchtig, im N. T. ἅπαξ. λεγ. — μὴ χαλιναγωγῶν überſetzt de Wette, und ſeine Zunge nicht im Zaum hält; vielleicht beſſer: obgleich er u. ſ. w. χαλιναγ. γλῶσσαν vgl. V. 19. βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι. Semler, Pott, Hottinger beziehn

dies wieder auf unberufnen Hang zum Lehren; doch ſcheinen eine ſolche Auffaſſung die folgenden Worte ἀλλ’ ἀπατ. καρδ. αὐτοῦ zu widerlegen; denn wohl nur von dem, der ſich leichtfertigen Reden gegen Gott hingiebt, kann man ſagen, daß er ſein eignes Herz betrügt; ſo Gebſer, der einen beſondern Nachdruck auf καρδίαν legt. Auguſti, der καρδ. αὐτοῦ für gleichbedeutend mit αὐτόν hält, würde eher die andre Erklärung billigen.

V. 27. Der Verfaſſer giebt zum Schluß eine, wenn auch etwas engherzige Schilderung der wahren Gottesfurcht durch Beiſpiele. Ἀμίαντος unbefleckt, ſ. 1 Petr. 1, 4. — παρὰ τῷ θεῷ Auguſti: nach dem Urtheil Gottes; beſſer de Wette: vor Gott, wie das hebräiſche לִפְנֵי יְהוָה. — ἐπισκέπτεσθαι nach den LXX das hebr. פָּקַד jemanden beſuchen, für einen ſorgen, ſ. Matth. 25, 36. Luk. 1, 68. 7, 16. Apſtg. 7, 23. Wittwen und Waiſen werden von den Hebräern gern zur Bezeichnung des Elendes angeführt, Pſ. 68, 6. Jeſ. 1, 17. Sir. 4, 10. — ἄσπιλος unbefleckt, 1 Tim. 6, 14. 1 Petr. 1, 19. — τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου de Wette: ſich unbefleckt von der Welt bewahren; κόσμος wie 4, 4. Matth. 16, 26. 1 Cor. 7. 31., die Güter und Freuden der Welt, oder wie ſchon Oekumenius und Theophylakt erklärten: Verführungen laſterhafter Menſchen; was beides am Ende nahe verwandt iſt; vgl. 1 Joh. 2, 16. Hane glaubt hier jüdiſche, Auguſti eſſeniſche Grundſätze zu finden.

Kap. II.

Inhalt. Nach Auguſti eine weitere Ausführung von 1, 22 — 27., nicht blos ἀκροατής ſondern auch ποιητής zu ſein. Daher warnt der Verfaſſer vor Partheilichkeit und namentlich davor, einem Reichen und Mächtigen den Vorzug zu geben V. 1—13. Dann ſtellt er die Lehre auf, daß es vergeblich ſei, ſich zu einer Religion zu bekennen, wenn man nicht ihre Vorſchriften thätig erfülle V. 14—26.

V. 1. Ἐν προσωποληψίαις ἔχετε gleich προσωποληπτεῖτε V. 9.; vgl. θαυμάζοντες πρόσωπα Jud. 16; der Plural darf (nach Winer, S. 151.) nicht auffallen. Der ganze Ausdruck entſpricht dem hebräiſchen נָשָׂא פָנִים. — τῆς δόξης, das in einer Handſchrift fehlt, iſt zu Ἰησ. Χρ. gehörig, und ſteht ſtatt ἐνδόξου. Michaelis verbindet es gegen die Conſtruction mit προσωπολ., die glänzende Außenſeite der Welt, wo Reichthum und Ehre Alles ſind; der Syrer, Hammond, Benſon mit πίστιν fidem gloriosam. Pott: behaltet jetzt bei der chriſtlichen Religion nicht eure ehemalige Partheilichkeit bei. Storr, Stolz, Roſenmüller, Schultheß, Gebſer faſſen das Ganze als Frage: ſeid ihr Verehrer unſres glorreichen Herrn, wenn ihr partheiiſch ſeid? wo denn Gebſer μή gleich num überſetzt, vgl. V. 14. Am beſten de Wette: habt nicht mit Anſehn der Perſon (verbunden) den Glauben an unſern Herrn der Herrlichkeit, Jeſum Chriſtum; wo denn τ. δόξης zu κυρίου gezogen wird, vgl. 2 Petr. 3, 9. — πίστιν will Schneckenburger anders als 1, 6. auffaſſen, und den ganzen Satz in eine Frage verwandeln (Beitr. S. 199, 3.).

V. 2—4. ein Beiſpiel zur Erläuterung des V. 1 Geſagten. Συναγωγήν Chriſtus und die Apoſtel lehrten zwar in den Synagogen (Matth. 4. Joh. 18. Apſtg. 17, 18.), allein ob die Judenchriſten als Gemeinden dies noch haben thun dürfen, und erſt die Heidenchriſten ihre Verſammlungen in Privathäuſern gehalten haben, wie Auguſti meint, iſt unerweislich. Daher bedeutet hier συναγωγή nichts andres als die Verſammlungsorte der Chriſten, gleich dem ſpäter aufgekommenen ἐκκλησία oder κυριακόν. Mit Unrecht erklären es aber Hammond, Whitby, Herder, Storr, weil das Wort im N. T. nicht mehr von Chriſten gebraucht wird, und wegen der Ausdrücke προσωποληψίαις V. 4., ὑποπόδιον V. 3., κριταί V. 4., κριτήριον V. 6. von der Verſammlung der Richter, die die Streitigkeiten der Chriſten ſchlichten ſollten. — Bei ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος (ein ἅπαξ λεγόμ.) haben die Erklärer wunderlicher Weiſe die Frage aufgeworfen, ob hier an einen Chriſten oder Heiden zu denken ſei, für welchen letztern Benſon, Michaelis, Pott ſich entſcheiden. Schneckenburger, Beitr. S. 205, 6., hält ihn eben ſo falſch

für einen Juden. Uebrigens zeigt Winer, S. 445., daß in dieſem Satze kein Anakoluth anzunehmen iſt.

V. 3. Καὶ εἴπητε meinen Grotius, Semler, Knapp, Pott; Schultheß ſei den Diakonen geſagt; aber ob dieſe zur Zeit der Abfaſſung dieſes Briefes ſchon eingeſetzt waren, läßt ſich nicht darthun, und überdies hatten ſie in der erſten Zeit nur das Amt der Armen- und Krankenpflege. — καλῶς bequem; Storr: benevole. — Statt ὑπὸ τὸ ὑποπόδιον leſen einige Handſchriften ἐπί. In der jüdiſchen Synagoge wurde übrigens bei Anweiſung der Plätze, die durch διάκονοι und ὑπηρέται geſchah, viel Rückſicht auf Stand und Würde genommen, ſ. Vitringa, de synag. vet. p. 190.

V. 4. bildet den Nachſatz der beiden vorangegangenen Verſe; daher laſſen die Meiſten καὶ weg, das auch in einigen Handſchriften fehlt; in andern fehlt auch οὐ; noch andre verſetzen beide Worte. Clericus, Zachariä, Pott behalten es bei, und erkären es durch nonne als Verſtärkung der Frage. — διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς überſetzen einige: macht ihr alsdann keinen Unterſchied unter euch? und ſeid ihr dann nicht böſe Richter? andre: urtheilt ihr nicht bei euch ſelbſt willkürlich? Gebſer: trennt ihr euch nicht unter euch? andre: ihr tragt kein Bedenken, ſo zu handeln? Pott: aber ihr ſteht denn ſogar nicht bei euch an, und beurtheilt andre? Bretſchneider, de Wette: ſeid ihr dann nicht in euch ſelbſt zweifelhaft? — καὶ ἐγένεσθε — πονηρῶν judices prave cogitantes. Stolz: die nach falſchen Grundſätzen, Gebſer: die nach einer ſchlechten Denkungsart urtheilen. Es iſt das deutſche: Richter von u. ſ. w. vgl. Winer, S. 157. Storr überſetzt dies καί wie das hebräiſche: weil. Carpzov, Morus, Meyer nehmen das Ganze als poſitiven Satz, wobei aber die Worte οὐ διεκρίθ. Schwierigkeit machen. Erneſti rechnet den ganzen Vers noch zum Vorderſatz, wiederholt ἐὰν vor οὐ διεκρίθ. und glaubt, daß der Nachſatz, der vermuthlich κακῶς ποιεῖτε im Gegenſatz zu καλῶς ποιεῖτε V. 8. gelautet habe, ausgefallen oder gar vergeſſen ſei.

V. 5 — 7. Gründe, weshalb man die Armen nicht verachten müſſe. Erſter Grund: ſie ſind reich an Glauben. ἐξελέξατο das hebr. בחר. — Für πτωχοὺς τοῦ κό-

σμου leſen einige Handſchriften ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ; bei andern fehlt τούτου, was auch Griesbach ausläßt als eine dem hebr. עוֹלָם הַזֶּה nachgebildete Gloſſe, wogegen Auguſti es beibehält. πτωχοὺς τοῦ κόσμου erklären nun Knapp und Schultheß: ii quos vulgus hominum (κόσμος) pauperes deputat. Pott, Hottinger, Winer, Gebſer für arm in Hinſicht auf irdiſche Güter. — Da nach der ſyriſchen Ueberſetzung zu κληρονόμους ergänzt wird εἶναι oder εἰς τὸ εἶναι (wo denn καί vor κληρον. durch auch überſetzt werden müßte), ſo wollen Beza, Piſcator, Alberti, Wolf, Knapp, Storr, Pott, Auguſti dies auch zu πλουσίους hinzufügen. Da aber πλουσίους ἐν πίστει gerade den Grund von ἐξελέξατο enthält (was Schneckenburger, Beitr. S. 199, 6. freilich überſieht), ſo muß es mit Gebſer, Luther, der Vulgata als Appoſition gefaßt werden. — τῆς βασιλείας nicht: das Meſſiasreich, wie Auguſti, an dem ja auch die Reichen Theil nehmen, ſondern das Himmelreich, das nur dieſen Armen zu Theil werden ſoll (Gebſer); vgl. Matth. 5, 3. 11, 5. Luk. 4, 18.

V. 6. Zweiter Grund: die gewaltthätige Behandlung der Reichen. — Nach πτωχόν ſetzen Pott und Vater ein Fragezeichen. — Unter πλούσιοι verſtanden Beda, Grotius, Semler, Pott: Juden und Heiden, beſſer Knapp, Auguſti, Gebſer: reiche Chriſten; vgl. 1 Kor. 6, 1 — 8. 11, 20 — 22. 1 Tim. 6, 9. 17. Jak. 5, 1 — 11. — Zu ἕλκουσιν εἰς κριτήρια vgl. 1 Kor. 6, 2.

V. 7. Dritter Grund: die Reichen geben Veranlaſſung zur Beſchimpfung des Chriſtenthums. — βλασφημοῦσι nicht: ſie beſchimpfen abſichtlich, ſondern: ſie ſprechen durch ihre Handlungen Hohn; ſ. 5, 1 — 6. — καλὸν — ὑμᾶς ein Hebraismus, wie שֵׁם נִקְרָא עֲלֵיכֶם 2 Chron. 7, 14. ὄνομα erklärt Storr, Schultheß: nomen dei, Jehovae. Herder: Ναζαραῖοι oder Γαλιλαῖοι, wie die Chriſten in der erſten Zeit in Paläſtina hießen. Auguſti denkt gar an die Eſſäer. Paſſender iſt es, mit Beda, Grotius, Cornelius a Lapide, Lorinus, Wolf, Knapp, Hottinger, Pott, Gebſer, Schneckenburger Χριστιανοί darunter zu verſtehen, welchen Namen ſie unter Claudius 41 n. Ch. zuerſt in An-

tiochien annahmen; vgl. Apſtg. 11, 26. 26, 28. 1 Petr. 4, 15. 4 Chr. 10, 13. Noch beſſer wäre Henslers Erklärung: ἀδελφοί, was nur freilich bloße Anrede, aber nicht Name war. Vgl. V. 15. Apſtg. 15, 14. Credner, Einl. S. 596. vermuthet: πτωχοί, womit ſchon im A. T. die frommen Hebräer bezeichnet wurden; nur ſind die von ihm aus dem N. T. angeführten Stellen Gal. 2, 10. Apſtg. 4, 32. falſch benutzt. Daß übrigens ſo verſchiedenartige Erklärungen nur eine ſehr ſchwankende Beſtimmung für die Abfaſſungszeit des Briefes geben, iſt klar.

V. 8. Anwendung des Vorigen in der Ermahnung, alle Menſchen gleich zu lieben. — βασιλικόν erklärt Michaelis falſch: das auch den Königen gegebene Geſetz; Calvin wie: via regia, das ebene d. h. rechte; der Syrer: Geſetz Gottes als des Königs. Auguſti, Gebſer, Schneckenburger richtig: das vortreffliche. Vielleicht auch: wie der König der erſte im Staate iſt, ſo dies Geſetz πρώτος Matth. 22, 38. — κατὰ τὴν γραφήν entweder τῆς γραφῆς, nämlich dem A. T. (3 Moſ. 19, 8.), der Schrift gemäß (Gebſer, Schneckenburger); oder das nach dem Urtheile der Schrift vortrefflichſte Geſetz (Auguſti).

V. 9. Die Worte ἐλεγχόμενοι—παραβάται bilden nun den Uebergang zu dem im folgenden Verſe ausgeſprochenen Gedanken. Winer, S. 295. zieht dieſe Worte zu προσωπολ. und widerlegt Gebſers Auffaſſung, der gemäß ſie zur Erklärung von ἁμαρτ. ἐργάζεσθε dienen.

V 10. Τηρήσει gleich τελεῖτε V. 8.; Griesbach hat aus Handſchriften πληρώσει oder πληρώσας τηρήσει. — ὅλον τὸν νόμον erklärt Pott: leges Mosis omnes et singulae, jedoch hier auf das chriſtliche Sittengeſetz übergetragen. — ἐν ἑνί sc. μέρει τοῦ νόμου, wobei Auguſti und die alten Ausleger an das Gebot der Liebe, V. 8., denken. Schultheß ergänzt zu ἑνί dagegen ἀνθρώπῳ und ἀδελφῶν zu πάντων, was in ſprachlicher Hinſicht ſchon Fritzſche verworfen hat; da aber auch V. 11. einen Beweis für V. 10. durch Aufſtellung einzelner Gebote enthält, ſo ſcheint auch hier von einem ſolchen, und zwar von jedem beliebigen die Rede zu ſein (Gebſer). — Ueber die

Verſchiedenheiten der Lesarten *πταίσει* und *πταίσῃ* vgl. Winer, S. 254. 230. — *γέγονε* — *ἔνοχος* kann nach Auguſti nicht heißen: wer alle Geſetze befolgt, ein einziges aber übertritt, wird ſo beſtraft werden, als wenn er alle übertreten hätte. Vielmehr: wer ein Gebot übertritt, dem hilft es nichts, daß er die übrigen alle gehalten hat, er wird eben ſo gut geſtraft, wie der, der alle übertreten hat; die Strafe iſt alſo nur dem Grade nach verſchieden. Andre: wer einen Theil des Geſetzes mit Wiſſen übertritt, der zeigt dadurch, daß er ſich überhaupt nichts aus dem Geſetze macht. Allein bei den Juden galt die Sentenz: wer ein Gebot hält, der hält ſie alle; und eine andre: qui reus est unius, reus est omnium, die oft gemißbraucht wurden, ſ. Mark. 7, 9 — 13. Hierauf ſcheint Jakobus, der Apoſtel der Gerechtigkeit Gal. 2, 9., an dieſer Stelle gezielt zu haben; und wir faſſen daher mit Rückſicht auf V. 13. und die daſelbſt ausgeſprochenen Worte: das Gericht iſt unbarmherzig gegen den, der nicht Liebe geübet hat, dieſe Stelle dem Worte nach.

V. 11. *Ὁ γὰρ εἰπών* sc. *νόμος*. De Wette überſetzt: denn der geſagt hat, verſteht alſo unter *ὁ* Moſes; ſ. 2 Moſ. 20, 13. Schultheß hält dieſen Vers für ein Gloſſem.

V. 12 — 13. bilden den Schluß der vorhergehenden Ermahnungsrede. — *νόμου ἐλευθερίας* vgl. 1, 25. — *κρίνεσθαι* vgl. Matth. 25, 31. 2 Kor. 5, 12. — *κρίσις* erklärt Auguſti: Sentenz des Geſetzes. Ob an das jüngſte Gericht zu denken ſei, iſt nicht klar, doch wegen V. 10. wahrſcheinlich. — *καί* vor *κατακαυχᾶται* iſt mit Recht durch Griesbach aus dem Text entfernt worden; Matthäi vermuthet, die urſprüngliche Lesart möchte *κατακαυχᾷ τε* geweſen ſein; einige Handſchriften haben *δέ* nach *κατακαυχᾶται*. Dieſes überſetzt Auguſti: widerſtreben; und das Ganze: die Menſchenliebe widerſtrebt der Verurtheilung d. h. den Menſchenfreundlichen kann das Geſetz nicht verurtheilen. Morus, de Wette: die Menſchenſchenliebe beſteht im Gericht freudig; Pott: der menſchenfreundliche Mann triumphirt über das Gericht, — freut ſich darauf. Michaelis findet den Sinn: Barmherzigkeit ſei eine größere Tugend, als ſtrenge Gerechtigkeit. Der Sinn iſt klar, da die Worte

κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως den Gegenſatz zu ἡ γὰρ — ἔλεος bilden.

V. 14 — 26. führen den Gedanken durch, daß der Glaube ohne Werke todt ſei; nnd zwar iſt der Zuſammenhang genau dieſer: es iſt nöthig, das ganze Geſetz zu erfüllen V. 10., denn allerdings wird dieſes noch verlangt; die Werke behalten noch ihre Gültigkeit, wenn ſie auch von Werken des Geſetzes zu Werken des Glaubens verklärt ſind. Vgl. 1 Joh. 2, 3. 4. — *Τί τὸ ὄφελος* erklärt Schultheß durch *τί τοῦτο ὄφελος*, wogegen ſchon Fritzſche; de Wette: was nützet es? vgl. V. 16. 1 Kor. 15, 32. — Der Nachdruck in dieſem Verſe ruht auf λέγῃ: wer den Glauben vorgiebt zu haben, aber nicht wirklich hat; denn der wirkliche Glaube, meint Jakobus, hat auch Werke ἔργα, wie ſie V. 8 — 12. charakteriſirt werden. — Warum Gebſer das Fragezeichen nach ἔχῃ in ein Komma verwandeln will, iſt nicht einzuſehen. — σῶσαι vgl. 1, 21.; nach Gebſer auch auf die ewige Seligkeit zu beziehen, dem Auguſti widerſpricht.

V. 15. erläutert den aufgeſtellten Satz durch ein Beiſpiel. — δὲ ſteht in der Bedeutung von γάρ, was auch einige Handſchriften haben, andre haben καί. Vgl. Matth. 23, 34. 25, 36. 44. — ἐφημέρου überſetzt Morus zu genau: alimentum, quod in unum diem sufficit; vgl. Matth. 6, 11.

V. 16. *Εἴπῃ* Auguſti falſch hier: antworten — ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ das hebr. לְכוּ לְשָׁלוֹם Richt. 18, 6. — θερμαίνεσθε nach Pott, Hottinger, Schultheß, Gebſer ſind dieſe Imperative als Optative zu faſſen. — δῶτε ein Anakoluth ſtatt δῴη, was man auf εἴπῃ erwarten würde. — τί τὸ ὄφελος nämlich ἐὰν εἴπῃ τις etc. Vgl. 1 Joh. 3, 17.

V. 17. *Καθ᾿ ἑαυτήν* nach Auguſti und Möller: gegen ſich ſelbſt d. h. ſich ſelbſt widerſprechend; ſie finden dieſe Klimax: ein ſolcher Glaube iſt ohne Nutzen, V. 14. 16.; kann nicht ſelig machen V. 14.; iſt unwirkſam, und ſteht endlich mit ſich ſelbſt in Widerſpruch. Dagegen Erasmus, Beza, Pott, Knapp, Schott, Schultheß, Gebſer, Schneckenbuger: per se; de Wette: an und für ſich.

V. 18. läßt der Verfaſſer einen Einwurf machen, um die falſche Meinung darzuſtellen, daß Glaube und Werke zu trennen wären. — Statt ἐκ τῶν ἔργων σου leſen viele Handſchriften χωρὶς τ. ἔργ. Bei Oekumenius fehlen dieſe Worte ganz; Morus hält δείξω σοι und das doppelte μου für unächt. Auguſti vertheidigt mit Griesbach und Pott ἐκ τῶν ἔργων, indem er hier einen Judenchriſten auftreten läßt, der das moſaiſche Geſetz beobachtet, gegen einen Heidenchriſten, der σὺ πίστιν ἔχεις ſagt. Knapp hält blos: σὺ πίστ. ἔχεις, als Frage geſtellt, für den Einwand, und κἀγὼ ἔργ. ἔχω für die Antwort des Verfaſſers. Pott erklärt: ἄλλος πίστιν, ἄλλος δὲ ἔργα ἔχειν δύναται, der Glaube kann von den Werken getrennt ſein; dann die Antwort: δεῖξόν μοι. Der Fehler faſt aller Erklärer iſt, daß ſie hier gegen Jakobus einen Gegner auftreten laſſen, da er vielmehr gegen den V. 14. Angeführten auftritt, der da vorgiebt Glauben zu haben, aber keine Handlungen damit verbindet (Gebſer); und dieſer τις vielmehr, wenn man will, Jakobus ſelbſt iſt. Ob man übrigens: ἀλλ᾽, ἐρεῖ τις, σὺ etc. interpungirt, ſcheint gleichgültig zu ſein, obgleich Schultheß und Gebſer es verlangen; vgl. Winer, S. 52. Storr überſetzt ἀλλ᾽ imo. — Auf dieſen Einwand: σὺ πίστιν — ἔχω, daß es nämlich genug am Glauben ſei, folgt eine dreifache Widerlegung, und zwar die erſte in den Worten: δεῖξον — τ. πίστ. μου. Der Sinn iſt: wir ſind einverſtanden, daß du den Glauben haſt, und ich die Werke; aber zeige mir doch einmal deinen Glauben ohne Werke, (dies iſt aber nicht möglich, daher der Glaube allein nicht genug), und ich will dir aus meinen Werken ſchon meinen Glauben zeigen. Dann muß aber χωρὶς geleſen werden (Gebſer, Schneckenburger), was auch V. 20. u. 26. verlangt; vgl. Röm. 3, 28.

V. 19. Zweite Widerlegung durch die Behauptung, daß der Glaube allein (μόνον V. 24.) nicht beſelige. — σὺ πιστεύεις. Semler will hiezu noch mit Unrecht die übrigen Glaubensartikel ergänzen, die ohnedies einer viel ſpätern Zeit angehören. — καλῶς ποιεῖς erklärt Semler falſch ironiſch: da thuſt du etwas Außerordentliches dran. Eben ſo Schneckenburger, der auch ſchon den vorigen V. ſo auffaßt.

— Die δαιμόνια werden in der jüdiſchen Theologie des N. T. als intellectuelle Weſen gedacht, die daher Kenntniß von Gott haben konnten. Dennoch verſtehen Wetſtein und Schultheß darunter δαιμονιακοί. Doch brauchten dieſe gerade nicht vor Gott zu zittern, da ſie im Beſitz eines Teufels und unfrei waren (Gebſer). Aber da immer nur die Teufel in den Beſeſſenen handelnd und redend eingeführt werden, ſo kommt dies auf eins hinaus. Vgl. Mark. 3, 11. Luk. 8, 28. Schneckenburger erinnert an das den Teufeln bevorſtehende Gericht, Matth. 25, 46. 2 Petr. 2, 4.

V. 20. Die dritte Widerlegung geſchieht aus der Geſchichte durch zwei Beiſpiele. — Κενέ erklären die Aeltern und Auguſti durch: ſchwach, thöricht, unwiſſend. Beſſer Luther und Gebſer in Beziehung auf das Vorgeben des Glaubens und Einbilden auf denſelben, durch: eitel; oder Schneckenburger: der der Früchte, d. h. der Thaten entbehrt.

V. 21. Ἔργων nämlich ſein Gehorſam, 1 Moſ. 22., wodurch Abraham bei den Hebräern gewiſſermaßen ſprüchwörtlich geworden war; Röm. 4, 1. Hebr. 11, 17 — 19. Sir. 44, 20. 1 Makk. 2, 52. — Zu πατὴρ ἡμῶν vgl. 1, 1. Matth. 3, 9. — Zu ἐδικαιώθη, gleich ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην V. 23., vgl. 1 Moſ. 15, 6.

V. 22. Συνήργει eigentlich mitwirken; dem Sinne nach: der Glaube verhalf ihm zu Werken; um zu zeigen, daß der wahre Glaube ſo wenig ohne Werke beſtehen kann, daß er ſie viemehr hervorruft. Clemens Romanus erklärt: δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν διὰ πίστιν ποιήσας. — ἐτελειώθη De Wette: vollkommen ward. — Die Vulgata, Luther, Knapp verwerfen das Fragezeichen in dieſem Verſe. Offenbar enthält das hier Geſagte einen Rückblick auf V. 18., und rechtfertigt ſo noch mehr die Lesart χωρίς.

V. 23. Καί alſo. Nachdem Abraham der Art durch die That ſeinen Glauben bewährt hatte, wurde das durch den Erfolg beſtätigt, was ſchon früher in der Schrift ausgeſprochen war. — γραφή 1 Moſ. 15, 6., hier nach den LXX angeführt. Dieſen Ausſpruch, der lange vor dem Opfer Iſaaks geſchah, bezieht Jakobus darauf, weil durch dasſelbe Abrahams Glaube erſt recht ſich bethätigte: der Aus-

ſpruch alſo da erſt als wahr erkannt wurde: ἐπληρώθη. — Die Worte καὶ φίλος τοῦ θεοῦ ἐκλήθη ſind nicht mehr aus dem Pentateuch entnommen, ſondern Zuſatz des Jakobus. Schneckenburgers Annahme, daß hier ein Midraſch enthalten ſei, iſt willkürlich. φίλος hat paſſive Bedeutung: Liebling. — Wahrſcheinlich durch die zweite Perſon σὺ πιστεύεις V. 19., θέλεις V. 20., βλέπεις V. 22. verleitet, läßt Gebſer hier die Rede des von Jakobus redend Eingeführten ſchließen; allein dieſes ſcheint unnütz zu ſein, das Ganze kann man recht gut als Worte des Jakobus faſſen.

V. 24. Τοίνυν nach ὁρᾶτε verwirft Griesbach. — Uebrigens verwerfen auch hier Grotius, Piscator, Bengel, Knapp, Pott, Vater, Gebſer das Fragezeichen.

V. 25. Das zweite Beiſpiel aus der Geſchichte der Rahab, Joſ. 2, 1., entnommen. Einige meinen, ſie werde genannt, um zu zeigen, daß auch Heiden gute Werke vollbringen können; was aber von Jakobus, der an Judenchriſten ausſchließlich ſchrieb, nicht zu erwarten iſt, man müßte denn es ſo faſſen: da ſchon die Heidin durch ihre That gerechtfertigt wurde, um wie viel mehr verlangt man nicht von euch Juden gute Handlungen. Andre: der Apoſtel habe auch ein Beiſpiel für Frauen anführen wollen; ſo Schneckenburger, Beitr. S. 201., der dies gar (nach Hebr. 11, 35.!) für jüdiſche Sitte erklärt; beſſer iſt zu vergleichen 1 Petr. 3, 1. 5. 6. Jak. 4, 4. Beda: da das Beiſpiel des Patriarchen Abraham unerreichbar iſt, ſo ſei noch das leichter nachzuahmende einer Sünderin hinzugefügt. Daß Rahab von den Hebräern gern zu Beiſpielen benutzt wurde, zeigt die Stelle Hebr. 11, 31., wo ſie auch erwähnt wird; de Wette, Einl. S. 319., meint freilich, daß die unſrige eine Nachahmung von jener iſt. — πόρνη wollen einige Wirthin überſetzen, wie Chryſoſtomos πανδοκεύτρια, andre Heidin, was es allerdings heißen könnte, vgl. Richt. 11, 1. Allein Hure war einmal ſtehendes Beiwort der Rahab geworden, und hier kann gar der Nachdruck darauf liegen in dem Sinn, daß ſogar eine Hure, alſo eine, die ſchlechte Handlungen vollbracht, gute Werke thun, und dadurch gerechtfertigt werden könne. Lächerlich iſt es, wenn manche Erklärer es anders

überſetzen wollen, weil Matth. 1, 5. im Stammbaum Jeſu eine Rahab vorkommt, von der niemand beweiſen kann, daß ſie dieſebe mit unſerer iſt. — ἐδικαιώθη nämlich ſie mit den Ihrigen wurde allein von allen Bewohnern von Jericho am Leben erhalten, Joſ. 6, 23. ἀγγέλους הַמַּלְאָכִים Joſ. 6, 17., die Kundſchafter; Hebr. 11, 31. κατασκοποί. — καὶ ἑτέρᾳ — ἐκβαλοῦσα ſie ließ ſie aus dem Fenſter an der Stadtmauer hinunter.

V. 26. *Νεκρά* iſt nicht inefficax, was wegen der vorängehenden Worte χωρὶς τῶν ἔργων tautologiſch wäre, ſondern inutilis. Richtig Schneckenburger: ein Glaube ohne Werke iſt kein Glaube; vgl. Winer, S. 97. — Die Stellen Röm., 3, 28. 4, 3. Gal. 2, 16. 3, 6. Phil. 3, 9. Hebr. 11, 17 — 31. widerſprechen den Worten nach dem hier von Jakobus Geſagten. Die ältern Theologen haben deshalb den leichteſten Weg eingeſchlagen, und den Brief unächt erklärt; ſo ſchon Luther mit der Bemerkung: daß die Epiſtel ſtracks wider St. Paulum und alle andre Schrift den Werken die Gerechtigkeit giebt, und ſpricht, Abraham ſei aus den Werken gerecht worden, da er ſeinen Sohn opferte, ſo doch Paulus Röm. 4, 3. dagegen lehrt, daß Abraham ohne Werke ſei gerecht worden, allein durch den Glauben. Dieſem ſtimmen auch die *Centuriae Magdeburgenses* bei. In neuerer Zeit hat man ſich bemüht, die Lehren beider Apoſtel mit einander zu vereinigen, und zwar zuerſt **Turklinus**: exercitatio theologica textualis de concordia Pauli et Jacobi in articulo justificationis; dann Michaelis, Zimmermann, Pott, Eichhorn, Morus, Meyer, Tittmann (sententia Jacobi apost. c. 2. de fide, operibus et justificatione), Neander (Paulus und Jakobus, d. Einh. d. evang. Geiſtes in verſchiedenen Formen. Berlin 1822.), Knapp (de dispari forma docendi, qua Christsus, Paulus atque Jacobus de fide et factis disserentes usi sunt, item de discrimine ἔργων νόμου et ἔργων ἀγαθῶν, deque dissidio Petri et Pauli Antiocheno, Rauch (über den Brief Jakobi, ein exegetiſch-krit. Verſuch in Winers und Engelhardts neuem krit. Journal B. 3. St. 3.), Gebſer (Comment. S. 199.), Schneckenburger (annot. p. 70. u. Beitr. S. 196.),

Frommann (über den Widerſpruch, welcher zwiſchen der Stelle Jak. 2, 14—26. und der pauliniſchen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben Statt finden ſoll; in den Studien und Kritiken 1833. H. 1. S. 84.), Uſteri (paulin. Lehrbegriff S. 95.) und de Wette (in den Studien und Kritiken 1830. H. 2. S. 348.) nehmen einen, aber nur formellen, Widerſpruch an, der auf verſchiedenem Gebrauch der Worte πίστις und ἔργα beruhe. Daß Jakobus eine judaiſirende Meinung über die ἔργα hatte, geht aus Gal. 2, 11. hervor, wo er übrigens etwas anders geſchildert wird als bei derſelben Gelegenheit, Apſtg. 15.; und daß ein vielleicht abſichtlicher Widerſpruch in den Stellen bei Jakobus und bei Paulus liegt, kann ein unbefangener Beobachter um ſo weniger läugnen, da beide ſich gerade derſelben Bilder und Beiſpiele von Abraham und Rahab bedienen, um das Gegentheil zu beweiſen; denn was den Hebräerbrief betrifft, wo 11, 31. die Rahab erwähnt wird, ſo iſt er unläugbar von einem pauliniſch Geſinnten verfaßt, ſ. **Roeth**, epist. vulgo ad Hebr. inscriptam non ad Hebr. etc. sed ad Ephesios datam p. 263. Die Vereinigungsverſuche ſind daher alle ziemlich allgemein gehalten; und wenn Gebſer behauptet, daß die πίστις des Paulus kein thatenleerer Glaube ſei, folglich beide Apoſtel in ihrer Meinung übereinſtimmten, und er Apſtg. 15. anführt, wo Jakobus ſich gewiſſermaßen vom moſaiſchen Geſetze losſagt, ſo hat er unſrer Anſicht nach nicht den eigentlichen Punkt des Widerſpruchs und Streites erfaßt. Denn beide Apoſtel, die über die Praxis ohne Zweifel ganz gleicher Meinung waren, indem Paulus ſo gut wie Jakobus von jedem Menſchen gute Handlungen verlangte, ſtreiten ſich nur über die Theorie, über Principe, gehen alſo ins Metaphyſiſche. Ihr Streit, der demnach das Chriſtenthum und ſeine Lehre gar nicht berührt, weshalb auch hierin kein Widerſpruch zwiſchen ihnen iſt, gehört nur dem Gebiete der Philoſophie an; was uns bei Jakobus um ſo weniger auffallen darf, als er einen Hang zu metaphyſiſcher Speculation hat; ſ. 1, 12—18. Wenn Jakobus alſo von ἔργα ſpricht, ſo denkt er gar nicht an das moſaiſche Geſetz, vgl. 1, 27., und es konnte ſehr gut einer, der ſich von dieſem losgeſagt

hatte, wie er (Apſtg. 15.), doch von philoſophiſchem Standpunkte aus ein ſolches Princip aufſtellen, daß die That erſt die Rechtfertigung des Menſchen bedinge und nicht der Glaube *). Verſchieden iſt auch die Anſicht, wer der beſtreitende und wer der beſtrittene Theil ſei. Denn Einige vermuthen mit Uſteri und de Wette, daß nicht Paulus ſelbſt, ſondern ſolche, die ſeine Lehre mißverſtanden hatten, d. h. nicht in den Gang ſeiner Speculation einzugehen verſtanden, von Jakobus beſtritten würden; Auguſti meint, daß nicht Paulus von Jakobus, ſondern vielmehr umgekehrt dieſer von jenem angegriffen und widerlegt werde; doch läßt er unentſchieden, ob er gegen deſſen ſchriftliche Aeußerungen, wo dann Jakobus ſeinen Brief ſchon vor dem Römerbrief verfaßt haben müßte, oder blos gegen mündliche der Art polemiſire; meint aber doch, daß es nicht nöthig ſei anzunehmen, daß einer die Briefe des andern vor ſich gehabt habe. Vgl. **Hoyberg: de indole ep. Jacobi, imprimis c. 2, 14—26. Hafniae, 1825.** Credner irrt auch in Auffaſſung dieſer ganzen Stelle, durch ſeine falſche Anſicht, daß der Brie fan Juden geſchrieben ſei, verleitet. Uebrigens läßt ſich dieſe verſchiedene Anſicht der Principien recht gut bei beiden Apoſteln aus ihrem frühern Verhältniß zum Judenthum erklären, indem Paulus, früher ein Phariſäer, aus eigner Anſchauung den Mißbrauch der Werkheiligkeit (Röm. 3, 20.) kennend die entgegengeſetzte Lehre vom Glauben bis auf die Spitze trieb; Jakobus aber vielleicht ein Anhänger des Eſſäismus die ſegensreichen Wirkungen eines ſtreng ſittlichen Wandels an ſich ſelbſt erfahren hatte, und auch den Mitgliedern der neuen chriſtlichen Gemeinde ſie mittheilen wollte. Paulus ſteht, wie Uſteri ſie richtig charakteriſirt, auf religiöſem, Jakobus auf blos moraliſchem Standpunkte; und in ofern iſt Credners Bemerkung (S. 602.) richtig: das Chriſtenthum des Jakobus ſei nur eine durch die Meſſiasidee veredelte Fortſetzung des Judenthums. Der Streit, um den es ſich alſo eigentlich handelt, zieht ſich als rother Faden durch die ganze Geſchichte der Kirche, und iſt nach achtzehn Jahrhunderten noch nicht beendigt.

*) Daß übrigens beſtimmte Zeitverhältniſſe dem ganzen Streite zum Grunde lagen, und Mißverſtändniſſe den Verfaſſer zu dieſer Erörterung veranlaßten, geht aus ähnlichen Ausſprüchen in den katholiſchen Briefen hervor; vgl. 1 Joh. 2, 3. 4. Jud. 4.

Kap. III.

Inhalt: Warnung, daß nicht jeder ſich zum Lehrer aufwerfen ſoll, weil das Lehramt viel Verantwortlichkeit hat — V. 2. und ein ſchweres Geſchäft iſt — V. 12. Nach der Behauptung von der Schwierigkeit eines beredten und zweckmäßigen Vortrages ſchildert der Verf., ſich immer mehr verallgemeinernd, die Nachtheile eines unrechten Gebrauchs der Zunge. Endlich Beſchreibung der Lebensweisheit.

V. 1. Μὴ — γίνεσθε offenbar hatte der Verfaſſer hier Irrlehrer im Sinn, die ein großes, aber bei ähnlichen großartigen Erſcheinungen in der Weltgeſchichte wiederkehrendes, Uebel der erſten Kirche waren, ſ. Apſtg. 15, 24.; und daher irren die in der Einltg. Genannten, die die Nichterwähnung von Irrlehrern zu Gunſten der Abfaſſung dieſes Briefes durch den ältern Jakobus benutzen wollten. διδάσκαλοι erklärt Grotius fälſchlich durch: Biſchof, Calvin und Carpzov durch: Richter. Luther überſetzt gut: unterwinde ſich nicht jedermann Lehrer zu werden. — κρίμα Auguſti, Hottinger, Bretſchneider: Verantwortlichkeit; dagegen richtig Gebſer: Strafe; vgl. Röm. 2, 2. 3. 3, 8. 13, 2. Hebr. 6, 2. Jud. 4.

V. 2. Πολλὰ — ἅπαντες zieht Morus noch zum vorigen Vers; es bildet den vermittelnden Uebergang zwiſchen beiden Verſen. γάρ bezieht ſich auf μεῖζον.; denn alle Menſchen fehlen, verfallen alſo dem Gericht, wir Lehrer aber in ein ſtrengeres. πταίω fehlen, ſ. 2, 10. — ἐν λόγῳ nicht gerade: in ſeinem Unterricht, wie Auguſti; ſondern gleich: ἐν τῷ λαλῆσαι, 1, 19. (Gebſer). Daher verſteht Auguſti auch falſch mit Grotius, Moldenhauer, Bahrdt, Schultheß, unter σῶμα die Kirche; denn σῶμα ſteht im N. T. nie ohne Zuſatz für ἐκκλησία. Richtiger bemerkt vielmehr Schneckenburger, daß es für tota vita ſtände.

V. 3 — 6. erläutern in drei Gleichniſſen den Satz, daß man durch das kleine Glied der Zunge den ganzen Körper beherrſche. Carpzov, Hottinger, Schulze, Schultheß betrachten dagegen V. 3. noch als Erläuterung von V. 2., und verbinden V. 4. mit V. 5. — Statt ἰδού lieſt Griesbach ἴδε, andre εἰ δὲ, worauf aber der Nachſatz zu fehlen

hatte, wie er (Apſtg. 15.), doch von philoſophiſchem Standpunkte aus ein ſolches Princip aufſtellen, daß die That erſt die Rechtfertigung des Menſchen bedinge und nicht der Glaube *). Verſchieden iſt auch die Anſicht, wer der beſtreitende und wer der beſtrittene Theil ſei. Denn Einige vermuthen mit Uſteri und de Wette, daß nicht Paulus ſelbſt, ſondern ſolche, die ſeine Lehre mißverſtanden hatten, d. h. nicht in den Gang ſeiner Speculation einzugehen verſtanden, von Jakobus beſtritten würden; Auguſti meint, daß nicht Paulus von Jakobus, ſondern vielmehr umgekehrt dieſer von jenem angegriffen und widerlegt werde; doch läßt er unentſchieden, ob er gegen deſſen ſchriftliche Aeußerungen, wo dann Jakobus ſeinen Brief ſchon vor dem Römerbrief verfaßt haben müßte, oder blos gegen mündliche der Art polemiſire; meint aber doch, daß es nicht nöthig ſei anzunehmen, daß einer die Briefe des andern vor ſich gehabt habe. Vgl. **Hoyberg: de indole ep. Jacobi, imprimis c. 2, 14—26. Hafniae, 1825.** Credner irrt auch in Auffaſſung dieſer ganzen Stelle, durch ſeine falſche Anſicht, daß der Brie fan Juden geſchrieben ſei, verleitet. Uebrigens läßt ſich dieſe verſchiedene Anſicht der Principien recht gut bei beiden Apoſteln aus ihrem frühern Verhältniß zum Judenthum erklären, indem Paulus, früher ein Phariſäer, aus eigner Anſchauung den Mißbrauch der Werkheiligkeit (Röm. 3, 20.) kennend die entgegengeſetzte Lehre vom Glauben bis auf die Spitze trieb; Jakobus aber vielleicht ein Anhänger des Eſſäismus die ſegensreichen Wirkungen eines ſtreng ſittlichen Wandels an ſich ſelbſt erfahren hatte, und auch den Mitgliedern der neuen chriſtlichen Gemeinde ſie mittheilen wollte. Paulus ſteht, wie Uſteri ſie richtig charakteriſirt, auf religiöſem, Jakobus auf blos moraliſchem Standpunkte; und in ofern iſt Crſedners Bemerkung (S. 602.) richtig: das Chriſtenthum des Jakobus ſei nur eine durch die Meſſiasidee veredelte Fortſetzung des Judenthums. Der Streit, um den es ſich alſo eigentlich handelt, zieht ſich als rother Faden durch die ganze Geſchichte der Kirche, und iſt nach achtzehn Jahrhunderten noch nicht beendigt.

*) Daß übrigens beſtimmte Zeitverhältniſſe dem ganzen Streite zum Grunde lagen, und Mißverſtändniſſe den Verfaſſer zu dieſer Erörterung veranlaßten, geht aus ähnlichen Ausſprüchen in den katholiſchen Briefen hervor; vgl. 1 Joh. 2, 3. 4. Jud. 4.

Kap. III.

Inhalt: Warnung, daß nicht jeder ſich zum Lehrer aufwerfen ſoll, weil das Lehramt viel Verantwortlichkeit hat — V. 2. und ein ſchweres Geſchäft iſt — V. 12. Nach der Behauptung von der Schwierigkeit eines beredten und zweckmäßigen Vortrages ſchildert der Verf., ſich immer mehr verallgemeinernd, die Nachtheile eines unrechten Gebrauchs der Zunge. Endlich Beſchreibung der Lebensweisheit.

V. 1. *Μὴ — γίνεσθε* offenbar hatte der Verfaſſer hier Irrlehrer im Sinn, die ein großes, aber bei ähnlichen großartigen Erſcheinungen in der Weltgeſchichte wiederkehrendes, Uebel der erſten Kirche waren, ſ. Apſtg. 15, 24.; und daher irren die in der Einltg. Genannten, die die Nichterwähnung von Irrlehrern zu Gunſten der Abfaſſung dieſes Briefes durch den ältern Jakobus benutzen wollten. *διδάσκαλοι* erklärt Grotius fälſchlich durch: Biſchof, Calvin und Carpzov durch: Richter. Luther überſetzt gut: unterwinde ſich nicht jedermann Lehrer zu werden. — *κρίμα* Auguſti, Hottinger, Bretſchneider: Verantwortlichkeit; dagegen richtig Gebſer: Strafe; vgl. Röm. 2, 2. 3. 3, 8. 13, 2. Hebr. 6, 2. Jud. 4.

V. 2. *Πολλὰ — ἅπαντες* zieht Morus noch zum vorigen Vers; es bildet den vermittelnden Uebergang zwiſchen beiden Verſen. *γάρ* bezieht ſich auf *μεῖζον*.; denn alle Menſchen fehlen, verfallen alſo dem Gericht, wir Lehrer aber in ein ſtrengeres. *πταίω* fehlen, ſ. 2, 10. — *ἐν λόγῳ* nicht gerade: in ſeinem Unterricht, wie Auguſti; ſondern gleich: *ἐν τῷ λαλῆσαι*, 1, 19. (Gebſer). Daher verſteht Auguſti auch falſch mit Grotius, Moldenhauer, Bahrdt, Schultheß, unter *σῶμα* die Kirche; denn *σῶμα* ſteht im N. T. nie ohne Zuſatz für *ἐκκλησία*. Richtiger bemerkt vielmehr Schneckenburger, daß es für tota vita ſtände.

V. 3 — 6. erläutern in drei Gleichniſſen den Satz, daß man durch das kleine Glied der Zunge den ganzen Körper beherrſche. Carpzov, Hottinger, Schulze, Schultheß betrachten dagegen V. 3. noch als Erläuterung von V. 2., und verbinden V. 4. mit V. 5. — Statt *ἰδού* lieſt Griesbach *ἴδε*, andre *εἰ δὲ*, worauf aber der Nachſatz zu fehlen

ſcheint. Storr und Carpzov überſetzen freilich dies *εἰ* durch ecce, wie Röm. 2, 17.; wogegen Gebſer, der auch dieſe Lesart billigt, den Nachſatz in den Worten *καὶ ὅλον — μετάγομεν* folgen läßt; auch die Vulgata: si autem equis frena in ora mittimus ad consentiendum nobis, et omne corpus eorum circumferimus.

V. 4. *Πλοῖα τηλικαῦτα ὄντα* nach Aquila *τριήρης ὑπερμεγέθης.* — *ὁρμὴ* wohin irgend die Abſicht des Lenkenden will (de Wette).

V. 5. *Μεγαλαυχεῖ* prahlen; da dies aber keinen guten Sinn giebt, ſo erklären es die Meiſten durch: viel ausrichten, was die Sprache nicht zuläßt; de Wette: und rühmet ſich großer Dinge; Auguſti beſſer: iſt doch ſo ſtolz auf ſeine große Wirkungen (nämlich: die es wirklich hat). Nachdem in dieſen Worten die Vergleichung ſchon gemacht iſt, fügt der Verfaſſer noch ein drittes Bild hinzu, was denſelben Sinn wie die beiden vorigen, V. 3. und 4., hat. — *ὕλη* überſetzen Erasmus, Beza, Schmid, Auguſti falſch durch: Materie.

V. 6. *Ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας* Clericus, Hammond, Eichhorn, Kuinöl halten die Worte *ἡ γλῶσσα — ἀδικίας* für Gloſſe, vorzüglich weil von *οὕτως* an eine neue Anwendung des vom Feuer entlehnten Beiſpieles folgte. Verſchieden ſind die Erklärungen; Wetſtein, Semler, Storr: ornatus improbitatis, Beſchönigung der Bosheit; Herder: Triebfeder und Anrichterin alles Unrechts, nach willkürlich angenommener Bedeutung; Stäudlin: fons innumerorum malorum, causa infinitorum malorum; Carpzov, gleich als ob Jakobus geſchrieben hätte: *καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ τὸν κόσμον τῇ ἀδικίᾳ ἀνάπτει.* Morus dem Syrer folgend als Auslegung des Gleichniſſes: lingua est ignis, mundus iniustitiae est silva; Auguſti: nur mit Veränderung des silva in materia. Nach Iſidorus und Oekumenius, die *κόσμος* durch *πλῆθος* erklären, Benſon, Pott: abundantia, complexus improbitatis; Gebſer: dieſe Welt der Ungerechtigkeit; ſo auch de Wette; Luther: eine Welt voll Ungerechtigkeit. Der Sinn iſt: die Zunge enthält eine ganze Welt voll Ungerechtigkeit; *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας* iſt alſo Appoſition von *καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ.* —

οὕτως verwirft Gebſer, ſo wie die Meinung, daß der Verfaſſer noch eine neue Anwendung hinzufüge, da er behauptet, daß dieſelbe nur weiter ausgeführt werde; er überſetzt: auch die Zunge iſt ein Feuer, ſie die Welt der Ungerechtigkeit, die Zunge (ſage ich) iſt unter unſern Gliedern u. ſ. w. De Wette überſetzt: alſo. Allein offenbar bilden die Worte καὶ ἡ γλ. — ἀδικίας eine Parentheſe, und οὕτως bezieht ſich auf ἰδοὺ — ἀνάπτει V. 5. zurück: Siehe, ein kleines Feuer, welch einen Wald zündet es an; ſo iſt auch die Zunge u. ſ. w. (denn die Zunge iſt auch ein Feuer, dieſe Welt voll Ungerechtigkeit.) — καθίσταται Pott: collocata est; beſſer: für ἐστι. — σπιλοῦσα Auguſti, Pott, Schott falſch: anſteckend; es heißt: befleckend. — σῶμα wieder von Grotius falſch als ἐκκλησία erklärt. — τροχὸν τῆς γενέσεως erklären der Syrer, Wolf, Stäudlin: die Reihen unſrer Geſchlechter, die wie Räder hineilen; und zwar mit Beziehung auf den Sündenfall, der durch Zureden erfolgte; Beza: τροχόν für κύκλον, und γενέσ. für κτίσεως der Erdkreis; Pott: incendere vitae orbem i. e. miserum reddere; Grotius, Michaelis leſen τρόχον ſtatt τροχόν, den Lauf des Lebens; Bengel: natura humana rationalis; Heinſius: naturalis volubilitas, auf die Zunge bezogen; Kypke: Folterrad des Lebens; Meyer: Circulation des Blutes; Semler: von der Befriedigung des Geſchlechtstriebes; Stolz: ſie ſetzt das ganze Lebensglück in Flamme; dagegen Calvin, Benſon, Baumgarten, de Wette: ſie ſteckt in Brand das Rad des Lebens; Luther: zündet an all unſern Wandel. Der Verfaſſer will offenbar ſagen: die Zunge bringt das ganze Leben in Aufruhr. — φλογιζομένη faſſen Grotius, Benſon, Storr falſch als Futurum auf: ardebit in gehenna. De Wette: und ſelbſt von der Hölle in Brand geſteckt.

V. 7. Πᾶσα φύσις θηρίων erklärt Auguſti falſch für: φύσις πάντων θηρίων; denn πᾶσα bezieht ſich auf die folgenden πετεινῶν, ἑρπετῶν, ἐναλίων. Daher auch Pott irrt: θηρίον ſei der allgemeine Begriff für die drei folgenden Unterabtheilungen; es iſt vielmehr eine Claſſe für ſich, und zwar die der vierfüßigen Thiere (Gebſer). φύσις Geſchlecht; daher erklären Hottinger und Schultheß

φύσις ἀνθρωπίνη falſch durch: humani ingenii solertia. *ἑρπετά* erklären beide falſch für Landthiere. — *δαμάζεται καὶ δεδάμασται* erklären Grotius, Baumgarten, Pott: ut ostendatur perpetuum hoc esse; et ut nunc fit, ita factum semper. Stäudlin hält dies für eine Anſpielung auf 1 Moſ. 1, 26. 9, 2.

V. 8. *Τὴν δὲ γλῶσσαν — δαμάσαι* erklärt Gebſer für hyperboliſche Rede, und dann wäre es nicht nöthig mit Oekumenius das Ganze als Frage zu faſſen. *γλῶσσαν* als ein *μικρὸν μέλος*, V. 5., bildet den Gegenſatz zu *πᾶσα φύσις*, V. 7. — Statt *ἀκατάσχετον* unbezähmbar, kennt Semler eine alte Lesart *ἀκατάστατον* inquietum, aus 1, 8. Gebſer ergänzt unnütz *ἥ γλῶσσά ἐστι*; es gehört noch zu *δαμάσαι* als Appoſition von *γλῶσσαν* — Zu *ἰοῦ* vgl. Röm. 3, 13. Pſ. 140, 3. Schlichter denkt an vergiftete Pfeile.

V. 9 — 10. Ohne Grund behauptet Gebſer, daß dieſe Verſe wieder die mehr ins Auge faſſen, die ſich unbefugter Weiſe zu Lehrern aufwarfen. *Ἐν αὐτῇ* ſteht für den Deutſchen ſtatt: *δι' αὐτῆς* (Auguſti), ſ. Winer, S. 348. — In *τοὺς — γεγονότας* liegt das Widerſprechende dieſes Thuns. Dem Sinne nach: indem wir den Menſchen fluchen, fluchen wir auch Gott, nach deſſen Ebenbilde ſie geſchaffen ſind, 1 Moſ. 1, 26. Dies wird noch deutlicher durch die folgenden Worte V. 10.: *ἐκ τοῦ — κατάρα*, und die Thorheit ſolchen Thuns noch durch *οὐ χρὴ — γίνεσθαι* beſonders hervorgehoben.

V. 11. Das Geſagte wird durch Beiſpiele erwieſen. — *Μήτι* num. — *γλυκὺ καὶ τὸ πικρόν* sc. *ὕδωρ*. Ob dies nur Bild des Widerſpruchs ſein ſoll, oder ob nach Gebſer *γλυκύ* der *εὐλογία* und *πικρόν* der *κατάρα*, V. 10., genau entſpricht, laſſen wir dahingeſtellt, obgleich V. 12. für uns zu ſprechen ſcheint.

V. 12. *Μή* ebenfalls bei der Frage, die eine verneinende Antwort erwartet. — *δύναται — σῦκα* ſcheint ſprüchwörtlich geweſen zu ſein; vgl. Matth. 7, 16. — Die Worte: *οὕτως — ὕδωρ*, die eine ſchleppende Wiederholung von V. 11. zu ſein ſcheinen, wirft Schultheß aus dem

Texte. Die Verſchiedenheit der Lesarten iſt allerdings groß; die urſprüngliche: *οὕτως οὐδεμία πηγὴ ἁλυκὸν καὶ γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ*, doch fehlt in einigen Hdſch. *οὕτως*, in andern ſteht *οὐδὲ*, und *οὔτε* für *οὐδεμία*; daraus nahm Griesbach auf: *οὕτως οὐδὲ ἁλυκὸν γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ* sc. *δύναται*. Gebſer verwirft *οὕτως* und lieſt *οὔτε* ſtatt *οὐδὲ*, indem er ſo in direct verneinende Rede übergeht. Das Bild iſt übrigens von V. 11. etwas verſchieden.

V. 13. Gebſer ſchließt hier die Epiſode von der Zunge; allein wegen V. 14. ſcheint das hier Geſagte noch genau, etwa als Nutzanwendung, mit dem Vorigen zuſammenzuhängen. — *Τίς* fehlt in einigen Handſchriften; andre haben: *εἴ τις*, was beides Pott und Semler für unächt halten, letztrer auch *ἐν ὑμῖν*. Semler, Storr und Gebſer beziehen das Ganze auf chriſtliche Lehrer, woher letztrer auch Auguſti's Erklärung von *ἀναστροφή* (vgl. 1 Petr. 1, 15.) durch: Lebenswandel, daß es ſich darauf beziehe, der Chriſt müſſe aufhören blos *πίστιν* zu haben, ſondern auch der Werke ſich befleißigen, verwirft, weil es dem Lehrerſein entgegenſtehe. Michaelis bezieht dieſen und den folgenden V. auf die Duldung chriſtlicher Lehrer gegen Nichtchriſten. — *ἐν πραΰτητι* bildet einen Gegenſatz zu V. 6.

V. 14. *Ζῆλον πικρόν* Anſpielung auf das Bild V. 11. — *μὴ κατακαυχᾶσθε* — *ἀληθείας* der Sinn: lüget ihr denn nicht gegen die Wahrheit, wenn ihr euch rühmt, nämlich die wahre Weisheit zu beſitzen? Anders Auguſti: prahlt und lügt ihr nicht dann auf Koſten der Wahrheit? nämlich daß ihr euch *σοφοὶ καὶ ἐπιστήμονες* dünket. Nach Winer, S. 394. gehört *κατὰ τ. ἀληθ.* eigentlich zu *κατακαυχᾶσθε*.

V. 15. *Ἡ σοφία* bezieht ſich auf *σοφός* V. 13. — *ἄνωθεν* vgl. 1, 17. Nach Storr und Pott: die Weisheit, die von Gott erbeten wird; die ältern Erklärer denken an den h. Geiſt und ſeine Gnadenwirkungen. — *ἐπίγειος, ψυχ. δαιμον.* eine Steigerung (Gebſer). *ψυχική* ſinnlich, thieriſch, ſteht dem *πνευματική* entgegen; *δαιμον.* (im N. T. *ἅπαξ λεγομ.*) die im Gegenſatz von *ἄνωθεν* vom Teufel herrührt, vgl. Joh. 8, 44.

V. 16 — 17. Beweis für das V. 15. Geſagte. — ἀκαταστασία Verwirrung (1 Kor. 14, 33.), Elend, Empörung.

V. 17. Ἁγνή entweder ihrem Weſen nach rein, als von Gott abſtammend, V. 15. entgegengeſetzt; oder wie Kuinöl: reddit nos integros. — εἰρηνική bildet den Gegenſatz zu V. 16. — ἀδιάκριτος von den Meiſten active genommen: nicht trennend; Auguſti: ohne Zankſucht; Morus: non utitur discrimine ullo. Gebſer paſſive: ungetrennt; diejenigen, die dieſe Weisheit haben, trennen ſich nicht von einander. ἀνυπόκριτος unverſtellt; ein Wortſpiel mit dem Vorigen. Schneckenburger: unpartheiiſch, mit Beziehung auf 2, 6.

V. 18. Καρπός überſetzen Pott, Bretſchneider: semen, weil ſonſt σπείρεται nicht dazu paſſe. — δικαιοσύνη halten Michaelis, ~~Carpzov, Pott~~ für gleichbedeutend mit ἡ ἄνωθεν σοφία und verbinden es mit ἐν εἰρήνῃ, was auch Auguſti thut, und für gleichbedeutend mit δικαιοσύνη εἰρηνική hält. Hottinger meint, ἐν εἰρήνῃ ſtände für εἰς εἰρήνην, und Carpzov, für den Nominativ ἡ εἰρήνη. Auguſti überſetzt: der Lohn der ſtillen Tugend wird den Friedliebenden zu Theil. Beſſer verbindet Gebſer ἐν εἰρ. mit σπείρεται, denen die Frieden halten, wird durch Frieden der Saame geſät, der einſt die Frucht d. h. den Lohn der Rechtfertigung bringen wird. — ποιοῦσιν εἰρήν. gleich: εἰρηνοποιοί Matth. 5, 9. De Wette: Die Frucht der Gerechtigkeit aber wird in Frieden geſät denen, die Frieden halten.

Kap. IV.

Inhalt: Tadel der Streitſucht, des Neides und der ungerechten Tadelſucht unter den Chriſten, ſo wie Ermahnung zu einer vernünftigen Lebensweiſe — V. 13.; dann folgt eine Ermunterung zum Vertrauen gegen die Vorſehung und zum Mißtrauen gegen das Glück und ſeine eigne Kraft.

V. 1 — 13. hängen dem Sinne nach ſo genau mit dem Vorigen, namentlich der Anpreiſung des Friedens zu-

ſammen, daß Auguſti ſie noch zum dritten Kapitel ziehen will. — Griesbach wiederholt aus einigen Handſchriften πόθεν vor μάχαι. — πόλεμοι und μάχαι, wie ζῆλος und ἐρίθεια 3, 16., ſind Privathändel, die der Verfaſſer vielleicht abſichtlich mit dieſer vergrößernden Benennung belegt. Daher denkt Grotius ganz falſch an die Kriegsunruhen in Jeruſalem. Auch irren die, welche unter ἐν ὑμῖν auch Nichtchriſten verſtehen. — ἡδονῶν Lüſte; Gebſer und Auguſti erklären es falſch durch ἐπιθυμίαι Begierden, wenngleich auch ἐπιθυμεῖτε V. 2. folgt. Zu ἐκ τῶν ἡδον. — ὑμῶν vgl. 1, 13. στρατευομ. vgl. Röm. 7, 23.

V. 2. Schilderung des Streites und Widerſpruches, in den die Lüſte uns mit uns ſelbſt und der Außenwelt ſtürzen. — καὶ οὐκ ἔχετε für λαμβάνετε (V. 3.), bezeichnet wie Matth. 19, 16. Mark 10, 17. nicht das Haben, ſondern das Erlangen. Der Grund dafür wird am Ende des Verſes in den Worten διὰ τὸ μὴ αἰτ. ὑμᾶς angegeben. — φονεύετε — πολεμεῖτε dienen zur nähern Beſtimmung und weitern Ausführung des ἐπιθυμεῖτε, indem es zugleich die Wirkung deſſelben nach außen angiebt. — ἐπιθυμεῖτε erklärt Pott: ihr ſtrebet nach dem Beſitze irdiſcher Dinge, nicht eben nach dem Lehramte; allein dies letztere hat der Verfaſſer ſchon lange aus dem Auge verloren. φονεύετε κ. ζηλοῦτε ihr hegt tödlichen Haß gegen einander, haßt euch bis auf den Tod. Dagegen macht Erasmus die Conjectur: φθονεῖτε, die Beza, Schmid, Luther, Benſon, Hottinger, Schultheß, Pott billigen. Ob Gebſer Recht hat, wenn er behauptet, der Apoſtel wolle von wirklichen Mordthaten nicht reden, bleibt dahingeſtellt; doch vgl. Winer, S. 393. dagegen. Uebrigens liegt in den Worten ἐπιθυμεῖτε, φονεύετε, ζηλοῦτε, μάχεσθε, πολεμεῖτε eine Steigerung. — αἰτεῖσθαι erklärt Schneckenburger: beten; Gebſer, Auguſti richtiger: bitten; weil ihr keinem ein gutes Wort gebt, ſondern alles mit Gewalt durch Zank erzwingen wollt.

V. 3. Αἰτεῖτε iſt, damit es nicht mit dem vorigen V. in Widerſpruch ſteht, ſo zu faſſen: wenn ihr aber doch einmal bittet, vgl. 1 Joh. 2, 1. — ἵνα — δαπα-

νήσατε damit ihr in euren Lüſten vergeuden könnt, nämlich das, warum ihr bittet; daher überſetzt de Wette: damit ihr es in u. ſ. w. Es liegt alſo in dieſen Worten die Begründung des *κακῶς*.

V. 4. *Μοιχοὶ κ. μοιχαλ.* überſetzt wegen des Folgenden Gebſer, nach Zwingli u. a.: Götzendiener; vgl. Pſ. 73, 27. Jeſ. 57, 3. Ezech. 23, 37. Hoſ. 2, 2. 4., wogegen ſich ſchon Auguſti erklärt, der es wörtlich nimmt. — *ὃς* — *καθίσταται* halten Storr und Stäudlin nach Didymus und Beda für eine Anſpielung auf Matth. 6, 24., wonach denn *κόσμος* gleichbedeutend mit *μαμωνᾶς* ſein würde; *κόσμος* iſt nach neuteſtamentlichem Sprachgebrauch Alles, was die Bekenner der neuen Religion von ihr abzuweichen verführt, und ſteht daher im Gegenſatz zu *θεός*, deſſen Geſchenk das Chriſtenthum iſt.

V. 5 — 6. finden ſich ſehr verſchieden in Lesart und Interpunction vor; nach Griesbach leſen die Handſchriften *): *λέγει. πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ* etc. — *λέγει πρὸς φθόνον; ἐπιποθεῖ* etc. — *λέγει πρὸς φθόνον. ἐπιποθ.* etc. — *λέγει πρ. φθόνον. ὅτι ἐπιποθ.* etc. — *λέγει πρ. φθόνον. ἐπιποθεῖ δὲ* etc. — *ἢ κενῶς δοκεῖτε, ἃ λέγει ἡ γραφὴ πρὸς φθόνον, ἐφ' ὃν ἐπιποθεῖ* etc. Erasmus und Grotius halten die Worte *διὸ — χάριν* für Gloſſe aus 1 Petr. 5, 5. Hottinger, Schultheß, Lücke werfen die Worte *μείζονα — λέγει* aus dem Text, und ſchieben *δὲ* vor *θεός* ein, wogegen ſich ſchon Pott erklärt. Es handelt ſich nun darum, ob die Worte *πρὸς φθόνον — χάριν* eine citirte Stelle oder Worte des Jakobus ſind. 1) Juſtinian, Wolf, Heinſius, Zachariä behaupten, die Stelle ſei aus dem A. T., aber nicht eine beſtimmte, ſondern der Sinn von mehreren. 2) Andre fanden eine beſtimmte Stelle des A. T. darin; Grotius: 1 Moſ. 6, 3. 5.; Wetſtein: Weish. 6, 11. 23.; Beza: 1 Moſ. 8, 21.; Coccejus: Hohel. 8, 6.; Witſius: 4 Moſ. 11, 29.; Michaelis: Spr. 21, 10.; Andre: Pſ. 118, 20. Ezech. 23, 25. 3) Andre aus dem N. T. Bengel: 1 Petr. 2, 1.; Storr: Gal.

---

*) Ausführlich ſind die verſchiedenen Lesarten mitgetheilt in **Theile, comment. p. 216.**

5, 17. Stäudlin, welcher meint, der vorige V. ſei aus Matth. 6, 24. entlehnt, bezieht die Worte *ἢ δοκ. — λέγει* auf V. 4., und findet im Folgenden auch eine Anſpielung auf Gal. 5, 17. 4) Andere ſuchen die Stelle in einem apokryphiſchen Buch; Semler im Teſtament des Simeon num. 3, 4.; Pott in einer verlören gegangenen apokryphiſchen Schrift; Gabler und Winer meinen *πρὸς φθόνον — ἐν ἡμῖν* ſei aus einem verloren gegangenen Buche irgend eines jüdiſchen Schriftſtellers entlehnt, das Folgende aber *μείζ. — χάριν* Worte des Jakobus ſelbſt. Alles ungegründet, auch gäbe das Citat keinen Sinn; de Wette: eiferſüchtig begehret der Geiſt, der in uns Wohnung genommen, giebt aber (deſto) größere Gnade; oder Luther: den Geiſt, der in euch wohnet, gelüſtet wider den Haß? und giebt reichlich Gnade. Darum erklären Deder, Elsner, Wolf, Benſon, Carpzov, Morus, Auguſti, Gebſer, wenn auch mit verſchiedner Auslegung, das Ganze für Worte des Jakobus. Carpzov: num putatis scripturam frustra prohibere superbiam? et frustra commendare mansuetudinem? num spiritus sanctus, qui inesse debebat nobis, amat superbiam? immo potius largitur gratiam his, qui non superbi sunt; ſehr willkürlich! Auguſti: oder glaubt ihr denn, daß alle Ermahnungen unſrer Religionsbücher vergeblich ſind? ſollte der in uns wohnende Geiſt (des Chriſtenthums) nur auf den Neid gerichtet ſein? V. 6. Nein, er flößt uns vielmehr ein deſto größeres Wohlwollen (gegen unſre Mitmenſchen) ein. Gebſer lieſt: *ἢ δοκεῖτε, ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει, πρὸς φθόνον; ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν, μείζονα δὲ δίδωσι χάριν.* und überſetzt: oder meint ihr, daß die Schrift zwecklos, neidiſch rede? ſie verlangt nach dem Geiſte, der in uns wohnt, und verleiht ihm größere Gnadengaben. Vielleicht beſſer: *ἢ δοκ. ὅτι κεν. ἡ γρ. λέγει; πρὸς φθόνον ἐπιπ.* sc. *ἡ γραφή — ἐν ἡμῖν; μείζ. — χάριν.* und zu überſetzen: oder meint ihr, daß die Schrift zwecklos rede? daß ſie aus Neid den Geiſt verlangt, der in uns wohnt? vielmehr verleiht ſie größere Gnade. So wiederholt man *ὅτι* vor *πρ. φθόνον*, und ergänzt *αὐτῷ* zu *δίδωσι* in Beziehung auf *πνεῦμα*. Dies *π ν ε ῦ μ α* ſteht aber *ἡδοναῖς* V. 3. den

Lüſten des Körpers, gegen die hier überhaupt gepredigt wird, paſſend gegenüber; πρὸς φϑ. ſteht für φϑονερῶς; ſ. Soph. Aj. v. 38. und Winer, S. 359. γραφή, wie ſchon Gebſer: das A. T. im Allgemeinen. Alſo der Sinn: ihr Hurer bezähmt eure Lüſte; oder glaubt ihr, daß die h. Schrift ohne Zweck dagegen ſpreche? daß ſie blos aus Neid auf eure Vergnügungen (V. 3.) euren Geiſt in Anſpruch nehmen will, ihn der Welt entziehn? o nein, denn ſie verleiht euch ja im Gegentheil größere Gnadengaben, nämlich als die Welt mit ihren Vergnügungen euch gewähren kann. Daß λέγει allgemein, ohne Object ſteht, darf nicht auffallen, da Schneckenburger zeigt, daß Jakobus häufig verba transitiva ohne Accuſativ braucht, ſo 1, 5. 4, 2. 3. 13. Freilich thut er dies, um ſeine Auffaſſung von ἐπιποϑεῖ ohne Object zu rechtfertigen, und unter τὸ πνεῦμα den göttlichen Geiſt zu verſtehn. Wir müſſen uns um ſo eher gegen dieſe Erklärung, wenngleich ſie ſich auf Nitſch (test. XIV. patr. p. 33.) beruft, äußern, da Schneckenburger (Beitr. z. Einl. ins N. T. S. 195.), um zu beweiſen, daß dieſe Worte ein Citat ſeien, zu der willkürlichen Annahme ſeine Zuflucht nimmt, daß ſie aus einem Midraſch entlehnt ſein müßten. Und wodurch beweiſt er dies? Aus des Jakobus ungenauer Art zu citiren. Allein abgeſehen davon, daß die für ſeine Behauptung angeführten Stellen: 1, 11. 5, 11. 17. 18. gar keine Citate ſind, ſo iſt ungenau Citiren und aus einem Midraſch Entlehnen doch noch weit von einander verſchieden. Daß zu δίδωσι weder mit Morus ϑεός, noch mit Auguſti πνεῦμα, ſondern mit Gebſer γραφή zu ergänzen iſt, leidet keinen Zweifel, und zeigt das folgende: διὸ λέγει. Dieſe Stelle iſt aus Spr. 3, 34. nach den LXX citirt. Auch dürfte ſich daraus ergeben, daß die Worte πρ. φϑόν. — χάριν keine Schriftſtelle ſind, weil unnütz zwei Citate gehäuft wären, von denen das eine das andre beweiſen ſollte, ohne dies wirklich zu thun.

V. 7. Ὑποτάγητε in reciproker Bedeutung: unterwerfet euch. — διαβόλῳ kann auch nach 1, 14., wie wir gegen Gebſer bemerken, nur der perſonificirte Teufel ſein, der durchaus der apoſtoliſchen Dogmatik angehört; jene Stelle,

die rein ſpeculativer Art iſt, beweiſt nichts dagegen; vgl. 1 Joh. 5, 19.

V. 8. Ἐγγίζειν das hebr. נָגַשׁ und קָרַב, vom Tempelcultus hergenommener Ausdruck von Verehrung Gottes. — καθαρίσατε χεῖρας beziehn Carpzov und Auguſti auf die äußere ἁγνίσατε καρδίας auf die innere Reinigung; es iſt wohl nur im Allgemeinen bildlicher Ausdruck, wie Matth. 27, 24. — δίψυχοι doppelſinnige oder wankelmüthige. Gebſer: die zwiſchen Gott und der Welt ſchwanken. Vgl. 1, 8.

V. 9. Der Verfaſſer erinnert die Chriſten, daß nur Reue und Schmerz, die an die Stelle ihrer frühern Lüſte treten, ſie retten können; vgl. Matth. 3, 2. 4, 17. Mark. 1, 15. — Ταλαιπωρήσατε (im N. T. ἅπαξ λεγ.) ſich unglücklich fühlen; vgl. Pſ. 38, 7. Luk. 6, 21. 25. — πενθήσατε κ. κλαύσατε vielleicht eine Anſpielung auf Luk. 6, 25. — γέλως erklärt Michaelis falſch durch risus disputatorius. — In κατήφειαν findet ſich der Parallelismus der Glieder.

V. 10. Nach Storr hat Jakobus dieſe Stelle aus Hiob 22, 29. und nicht aus 1 Petr. 5, 6. entlehnt; er behauptet vielmehr, daß Petrus auf dieſe Stelle des Jakobus Rückſicht genommen habe; vgl. Matth. 23, 12. Luk. 18, 14.

V. 11. Nach der abſchweifenden Epiſode von dem Verderben der Lüſte und Begierden kehrt der Verfaſſer zu dem 3, 18. ausgeſprochenen Gedanken zurück, und ermahnt wiederum zur Friedfertigkeit; Gebſer bezieht dies aber mit Unrecht blos auf Lehrer, ſo auch Semler. — κρίνειν nehmen Oekumenius, Semler, Auguſti, Hottinger, Bretſchneider, Gebſer falſch für: κατακρίνειν verdammen, ſ. Röm. 2, 1.; es heißt: richten, freilich in der Bedeutung des Vorwurfs: der wagt, der unterſteht ſich das Geſetz zu richten. — νόμον halten einige für das Moralgeſetz; Auguſti: das moſaiſche Geſetz; beſſer Gebſer: für das 2, 8. νόμος βασιλικός genannte Geſetz der Liebe. — εἰ δὲ — κριτής, der Sinn: du ſtehſt unter dem Geſetz und willſt über ihm ſtehen? Zu ποιητής νόμου vgl. 1, 22. ἀλλὰ κριτής hat

Griesbach aus guten Handſchriften in den Text aufgenommen, und zu V. 11. gezogen, da Zachariä falſch es zu V. 12. zieht. Nach κρ. kennt Griesbach noch die Lesart: ὅτι οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ, ἀλλ' ἐν θεῷ τὰ διαβήματα ἀνθρώπου κατευθύνεται, hält ſie aber mit Recht für eine Gloſſe aus Pſ. 37, 23.

V. 12. Grund für den vorigen Vers. — Grotius, Michaelis verſtehen unter νομοθέτης nicht θεός, ſondern Χριστός. — σῶσαι κ. ἀπολέσαι begnadigen und verdammen im Gerichte. — Statt ἕτερον leſen wahrſcheinlich als Gloſſe einige Handſchriften πλήσιον. — Die Lesart σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ſcheint aus Röm. 14, 4. entſtanden zu ſein, und die Worte καὶ κριτής nach νομοθ., die ſich bei manchen vorfinden, aus dem vorigen Verſe entnommen.

V. 13. Mit Unrecht hat man hier einen neuen Abſchnitt gemacht, da der Verf. nur den V. 9. ausgeſprochnen Gedanken wieder aufnimmt und ſpecieller ausführt; dagegen hängt dieſer Vers noch genau mit 5, 1. zuſammen, wo erſt der Nachſatz zu ἄγε in den Worten κλαύσατε etc. folgt. Die V. 13. erwähnten λέγοντες ſind eben die πλούσιοι 5, 1., und alles von λέγοντες — αὐτῷ ἐστιν (V. 17.) Geſagte als Appoſition derſelben zu betrachten. So hätte man denn auch nicht den Zuſammenhang der Rede von 4, 13 — 5, 6. durch die Abtrennung eines neuen Kapitels (5, 1.) ſtören ſollen. So ſchon Carpzov, Hottinger, Pott, Gebſer, der nur darin abweicht, daß er V. 13 — 5, 1. für bloßen Zwiſchenſatz hält; Schultheß dagegen ergänzt zu V. 13.: πῶς ποιεῖτε; μὴ καλῶς ποεῖτε; οὐχὶ ἁμαρτάνετε; und meint, Jakobus habe es hier mit den ditescere volentibus und erſt 5, 1. mit den divitibus zu thun. — Für σήμερον καὶ αὔριον haben einige Handſchriften σήμ. ἢ αὔρ. — Mit Unrecht hat Griesbach die Conjunctive πορευσώμεθα, ποιήσωμεν, κερδήσωμεν aus wenigen Handſchriften in den Text aufgenommen, da ſonſt der conjunct. fut. in der griechiſchen Grammatik fehlt; doch vgl. Winer, S. 69. — ποιήσομεν verweilen, wie auch im Lateiniſchen facere, vgl. Apſtg. 15, 33. — Aus πόλιν

hat Semler beweiſen wollen, daß der Brief an die Bewohner irgend einer großen Stadt, wo Kaufleute lebten, gerichtet ſei. — Zu τήνδε τήν vgl. Winer, S. 140.

V. 14 — 17. werden in einem Zwiſchenſatze, in dem V. 14. wieder eine Parentheſe bildet, dieſe Reichen als ſorgloſe Thoren geſchildert. De Wette ſchließt nur die Worte ποία — ἀφανιζομένη in Parentheſe, die allerdings auch wieder einen Gedanken für ſich bilden, der aber doch wohl genau mit οἵτινες — αὔριον zuſammenhängt. — τὸ τῆς αὔριον für τὸ τῆς αὔριον ἡμέρας ἐσόμενον. De Wette überſetzt richtig: ποία γὰρ ἡ ζωὴ ὑμῶν; denn was iſt euer Leben? Auguſti denkt falſch an Gras, gramen, wie 1, 10. 11. Matth. 6, 30. — ἀτμίς Hauch. — ἀφανιζ. ähnlich Hiob 8, 9. Pſ. 102, 11.

V. 15. Ἀντὶ τοῦ λέγειν iſt auf λέγοντες V. 13. zu beziehen. — In der Stelle ἐὰν ἐκεῖνο haben Fritzſche und Bornemann geſtritten, wo der Nachſatz anfange, und ob ζήσωμεν und ποιήσωμεν oder ζήσομεν und ποιήσομεν zu leſen ſei. Griesbach hat beide Male den Conjunctiv, Grotius, Carpzov, Hottinger, Schultheß, Fritzſche blos einmal den Indicativ ποιήσομεν, wonach de Wette überſetzt: ſo der Herr will, und wir leben, wollen wir das oder jenes thun. Erasmus, Wetſtein, Gebſer haben beide Male den Indicativ ζήσομεν κ. ποιήσομεν, und fangen den Nachſatz mit καὶ ζήσομεν an; ſo Gott will, ſo werden wir leben u. ſ. w. Winer, S. 236., findet gar keinen Nachſatz in dieſen Worten.

V. 16. Zuſammenhang: Statt dieſes alſo zu ſagen, rühmt ihr euch in eurem Uebermuth. — ἀλαζονεία erklären Storr und Pott durch arrogantia. — πονηρά nimmt Pott für ἁμαρτία, wie Sir. 9, 10. 11. 1 Kor. 1, 31. und im folgenden Verſe.

V. 17. Καλὸν ποιεῖν zunächſt der Gegenſatz von πᾶσα καύχ. Der Sinn dieſes Verſes, wie ihn alle Erklärer faſſen: Böſes thun iſt Sünde, wäre ſehr matt; es ſcheint vielmehr hier von Unterlaſſungsſünden die Rede zu ſein: auch das bloße Nichtthun des Guten iſt Sünde. Der Sinn der ganzen Stelle alſo: ihr rühmt euch in eurem Uebermuth; aber wenn ihr auch nicht danach handelt, ſo iſt ſchon dies

Rühmen etwas Böſes, denn ſchon das bloße Unterlaſſen des Guten mit Abſicht (εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν) iſt eine Sünde. Mit Unrecht hat man denn auch V. 17. für eine Apoſtrophe gegen die Juden gehalten, und deshalb Bahrdt und Hottinger für ein Gloſſem. Pott hält ihn für eine Einſchaltung an die Leſer des Briefes.

Kap. V.

Inhalt: Als Fortſetzung des Vorigen: Tadel der Reichen, die im Gefühl ihres Reichthums ſich Ungerechtigkeiten gegen arme Mitglieder der Gemeinde erlauben — V. 6. Dieſe werden darauf zur Geduld ermuntert, weil ihnen ihre Belohnung nicht entgehen wird V. 7 — 11. Zum Schluß ein Anhang aphoriſtiſcher Ausſprüche: Warnung vor dem Eide V. 12.; Empfehlung des Gebetes im Unglück V. 13 — 18., und Ermahnung, ſich der Irrenden anzunehmen V. 19. 20.

V. 1. hängt nun genau mit 4, 13. zuſammen, und in κλαύσατε wird der 4, 9. ausgeſprochene Gedanke wieder aufgenommen. — Unnütz ſcheint die Frage zu ſein, wer dieſe πλούσιοι ſind. Semler, Morus, Benſon verſtehen Juden darunter, und halten das Ganze für eine Apoſtrophe an dieſe. Michaelis: Reiche im Allgemeinen, indem er ohne Grund annimmt, daß unter denen, an die Jakobus ſeinen Brief richtete, wohl keine Reichen waren. Carpzov, Pott erklären es von Judenchriſten; aber Auguſti denkt ganz falſch an Heidenchriſten, an die ja dies Schreiben nach 1, 1. ausdrücklich nicht gerichtet iſt. Es ſind die ſchon 2, 6. Erwähnten. — ὀλολύζοντες — ἐπερχομ. verſteht Calov vom jüngſten Gericht; Oekumenius, Zwingli, Calvin, Grotius, Mill, Benſon, Michaelis, Gebſer (mit Beziehung auf Matth. 25, 31.) beziehen es auf die Zukunft Chriſti. Pott ſucht beide Vorſtellungen mit einander zu verbinden. Auguſti am leichteſten: es iſt überhaupt die Zeit gemeint, wo

Gott die gottloſen Reichen beſtrafen wird; aber welches iſt die Zeit? das iſt eben die Frage.

V. 2. Das hier Geſagte giebt einigen Aufſchluß über die Zeit des Unheils, welches den Reichen bevorſteht. Uebrigens ſieht der Verf. in einer Art von prophetiſcher Begeiſterung das Zukünftige ſchon als geſchehen an, und braucht daher das Perfectum; vgl. Winer, S. 224. — Hottinger und Pott nehmen σήπειν für φθείρεσθαι; Semler und Gebſer dagegen faſſen es wegen der Aufzählung verſchiedener Arten von Schätzen im Folgenden eigentlich, und verſtehen deshalb unter πλοῦτος Getraide, Obſt, Wein. — ἱμάτια in Beziehung auf 2, 2. — Zu σητόβρωτα vgl. Matth. 6, 19.

V. 3. Ὁ χρυσὸς — κατίωται lächerlicher Weiſe haben die Ausleger hier mit der Bemerkung, daß Gold nicht roſte, ihre phyſikaliſchen Kenntniſſe an den Tag gelegt. Pott überſetzt daher: die Farbe und den Glanz verlieren, was Semler noch näher durch langes vergraben Liegen erklären will. — εἰς μαρτύριον überſetzt Auguſti durch documentum: wenn ihr ſeht, wie der Roſt eure Koſtbarkeiten anfrißt, ſo erinnert euch dabei, daß ihr ſelbſt eben ſo gut verzehrt werden ſollt. Meyer: notos vos facilt tanquam divites. Pott nimmt es mit Carpzov für ἔλεγχος. Am beſten mit Gebſer: der Roſt jener Schätze wird gegen euch Zeugniß ablegen, daß ihr nämlich ſo vergängliche Schätze ſtatt der unvergänglichen geſammelt habt. — φάγεται ein ſpäteres helleniſtiſches Futurum. — Der Syrer und nach ihm Knapp ziehen ὡς πῦρ zum Folgenden, beſſer wird es mit φάγεται verbunden; aber freilich irren Morus und Hottinger, die nach einem Sprachgebrauch des Hippokrates πῦρ durch Fieber überſetzen. Die alten Ausleger denken nicht unpaſſend an die Höllenſtrafen, vgl. Mark. 9, 43. Luk. 16, 24. — Warum Auguſti σάρκας ὑμῶν durch: eure wohlgemäſteten Leiber überſetzt, iſt nicht einzuſehen; es ſteht für ὑμᾶς (Gebſer); doch mag es auch mit Schneckenburger emphatiſch gefaßt werden. — ἐθησαυρίσατε — ἡμέραις wir übergehen die Erklärung, wonach ὡς πῦρ zu dieſen Worten gezogen wird: als ein Feuer habt ihr euch Schätze ge-

ſammelt; womit die Lesart ὃ ἐϑησαυρ. bei Griesbach genau zuſammenhängt; auch ergänzen wir weder γάρ, noch mit Schott ὀργήν aus Röm. 2, 5.*), und bemerken nur, daß ſeit Grotius ἐν ἐσχάτ. ἡμέρ. häufig für εἰς genommen worden iſt. Von den vielen Auslegungen, die dieſe Stellen erlitten, und welche Theile, S. 251. ſorgfältig aufgezählt hat, erwähnen wir nur die von Auguſti: es wird nun nicht mehr lange währen, ſo u. ſ. w., und von Gebſer: alles euer Schätze Sammeln hilft euch nichts, ihr habt darin ſehr thöricht gehandelt, denn die jetzige Ordnung der Dinge hört bald auf, ein neues Sein wird beginnen, und in dieſem fragt niemand nach euren Schätzen. Aber abgeſehen davon, daß beide Erklärungen etwas Willkürliches haben und einen Sinn in die Stelle legen, den wir wenigſtens nicht finden können, ſo würde danach auch der Verf., der in dieſem ſo wie im folgenden Verſe prophetiſch ſich in die Zukunft verſetzt hat, zu plump in dieſen wenigen Worten in die Gegenwart zurückſinken. Alle Schwierigkeiten glauben wir durch eine ganz einfache, wortgetreue Ueberſetzung zu heben, indem wir uns die Aenderung erlauben, das Ganze als Frage aufzufaſſen: Habt ihr euch Schätze geſammelt an dem Tage des Gerichtes? d. h. ſie vorzuzeigen, vgl. V. 1., was der Verfaſſer vielleicht mit Beziehung auf Matth. 6, 19—21. Luk. 12, 34. ſagt. Wir hoffen bei dieſer Erklärung dem Vorwurf zu entgehen, daß wir ἐν in dem Sinne von εἰς auffaſſen, was die grammatiſch oberflächliche Exegeſe der älteren Erklärer ſich allerdings unbedingt erlaubte, und von Winer in ſeiner Gr. S. 349. trefflich widerlegt worden iſt; aber dennoch müſſen wir bemerken, daß der Grieche häufig ἐν ſetzte, wo wir nach einer andern Begriffsanſchauung εἰς verlangen und auch im Deutſchen brauchen. Daher überſetzen wir hier: habt ihr euch Schätze geſammelt zu den letzten Tagen? Dieſe ἐσχάται ἡμέραι ſind nun nicht, wie Gebſer und Schneckenburger meinen, die letzten Tage vor der V. 7. erwähnten παρουσία τ. κ., ſondern der Tag des Gerichtes, von dem Mark. 13, 24. auch im Plural geſprochen wird. Doch wird der Sinn

*) Carpzov überſetzt danach willkürlich ἐϑησαυρ. durch poenam sibi congerere.

unſrer Auffaſſung nicht verändert, wenn man jene Zeit darunter verſtehn will; ſondern er bleibt derſelbe: habt ihr euch ſolche Schätze geſammelt, die der Herr (Matth. 6, 19.) von euch verlangt, und die am Tage des Gerichtes ein gutes Zeugniß (μαρτύριον) für euch ablegen können? Antwort: nein, denn ſtatt die Arbeiter zu belohnen, mäßig zu leben, Gerechte zu beſchützen, was die Schätze für den Himmel und den Gerichtstag ſind, habt ihr (nach V. 4 — 6.) von allen dem das Gegentheil gethan.

V. 4. Auch habt ihr eure irdiſchen Schätze auf eine unrechtmäßige Weiſe erworben, und ſo doppelte Strafe verwirkt, indem ihr den Arbeitern auf euren Feldern ihren Lohn vorenthaltet, was nach 3 Moſ. 19, 13. bei den Juden ſtreng unterſagt war. — ὁ μισθός wird durch das folgende βοαί erklärt; da es eigentlich heißen ſoll: die Arbeiter, denen der Lohn vorenthalten iſt, ſchreien. — κράζει nach hebräiſcher Vorſtellungsweiſe, wie 1 Moſ. 4, 10. — σαβαώθ das hebr. צְבָאוֹת, das die LXX Pſ. 24, 10. durch δυνάμεων überſetzen; Geſenius: Gott der Himmelsheere.

V. 5. Σπαταλάω vgl. 1 Tim. 5, 6. — ἐθρέψατε τ. καρδίας ὑμῶν für ὑμᾶς, wie סְעַד לִבְּךָ Richt. 19, 5.; daher Wolf und Storr unrichtig stomachos vestros, wie Pſ. 104, 15.; doch vgl. Winer S. 137. — ὡς ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς, wofür der cod. alex. mit Weglaſſung von ὡς lieſt ἐν ἡμέραις, erklären Wolf, Auguſti, Pott, Hottinger, Wahl, Schultheß wie εἰς ἡμέραν: ihr habt euch gemäſtet, wie man Schlachtthiere zum Schachttage zu mäſten pflegt. Michaelis, Grashof, Gebſer: die Pflege eures Körpers hilft euch nichts, denn die Zeit, wo ihr es thut, iſt der euch bevorſtehende Schlachttag, der Tag eures Unterganges; auch erklärt ſo, wie es ſcheint, Winer, S. 351. Allein dieſer etwas gezwungnen Auslegung ſteht geradezu das vom Verf. gebrauchte ὡς entgegen. Calvin, Beza, Grotius: tanquam die mactationis sc. victimarum; doch denkt Grotius vielleicht mit Unrecht an victimas pacificas. Auch hier ſcheint Jakobus ein Bild aus dem Landleben zu entlehnen, und ſo giebt die einfachſte Ueberſetzung auch den natürlichſten Sinn: ihr habt euch gemäſtet, wie an einem Schlachttage, wo man auch einem

ungewöhnlichen Genuſſe ſich hinzugeben pflegt. Daß übrigens die LXX Jer. 12, 3. לְיוֹם הֲרֵגָה εἰς ἡμέραν σφαγῆς überſetzen, beweiſt nicht, wie Auguſti meint, daß allegoriſch der Tag der Strafe bezeichnet ſei; auch finden wir nicht mit Schneckenburger hier eine Anſpielung auf den Tag vor dem Paſcha, der zum Schlachten der Opferthiere beſtimmt war.

V. 6. Warum Gebſer ἐφονεύσατε mit Berufung auf 4, 2. nicht durch tödten überſetzen will, ſondern bis auf den Tod verfolgen, iſt nicht einzuſehen; es heißt weder hier wie dort ſo; Michaelis denkt gar an Beraubung des Vermögens. — Unter δίκαιον hat Grotius nach dem Vorgange von Oekumenius, Theophylakt, Beda Chriſtus verſtanden; aber ſowohl der Troſt, der V. 7. den unterdrückten Gerechten gegeben wird (Gebſer), als die Anrede an die Unterdrücker V. 1., worunter wir Chriſten verſtehen müſſen, nöthigt uns zu der Annahme, daß collectiviſch hier Arme aus der Gemeinde gemeint ſind; vgl. Weish. 2, 10. Pott falſch: christiani a Iudaeis oppressi. — οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν faſſen einige paſſiviſch: nicht wird euch widerſtanden, nämlich von Gott: ſo Schöttgen, Meyer; von einem Menſchen: ſo Jaspis, Schott. Andre: activiſch, und zwar Benſon als Frage, indem er κύριος willkürlich dazu denkt: ſollte ſich euch der Herr nicht widerſetzen? Bentley ſchlägt vor, ſtatt οὐκ zu leſen ὁ κύριος ἀντ. ὑμῖν. Auguſti: und er that euch doch nichts zu Leide; Gebſer, de Wette: er widerſteht euch nicht, nämlich der Gerechte, vgl. Matth. 5, 39. Am beſten nehmen wir an, daß der Verf. in dieſer affectvollen Rede die Partikel γάρ ausgelaſſen hat, was nichts ſeltnes iſt, und ſo haben wir hier den Grund für das Vorige: ihr tödtet den Gerechten, denn er widerſetzt ſich euch nicht. Beda zieht übrigens ὡς ἐν ἡμ. σφαγῆς zu dieſem Verſe, was aber nur einen paſſenden Sinn giebt, wenn man es mit ἐφονεύσ. verbindet.

V. 7. Herder behauptet zwar, daß der Verf. hier den Vorhang fallen laſſe, aber dennoch iſt nicht zu überſehen, daß dieſer V. genau mit dem vorigen zuſammenhängt, indem hier dieſelben angeredet werden, die V. 6. unter dem Collectivbegriff des δίκαιος zuſammengefaßt ſind; und zwar macht Gebſer mit Recht darauf aufmerkſam, daß der Verf. ſie erſt

in der Natur und dann in der Schrift V. 10. Troſt ſuchen läßt. — μακροθυμήσατε das hebr. אֶרֶךְ אַפַּיִם. — ἕως τ. παρουσίας τ. κ. erklären Oekumenius, Theophylakt, Beda von dem Einfall der Römer und der Zerſtörung Jeruſalems; Grotius: von dem Gericht Chriſti über das jüdiſche Volk, Matth. 25. Luk. 21., dann aber auch über das ganze Menſchengeſchlecht; Calvin: von der liberatio postrema; die katholiſchen Erklärer Eſtius, Juſtinian, Lorinus, Cornel. a Lapide: von dem Tode im Allgemeinen; Hottinger: von der Wiederkunft Chriſti zum jüngſten Gericht; Auguſti verſteht unter κυρίου Gott, und die ganze Stelle von der Zeit, wo Gott die ungerechten Menſchen beſtrafen wird; wozu aber nicht die, freilich ſchon von Luther gemachte und gegen die Aechtheit des Briefes benutzte Bemerkung hinreicht, daß Jakobus nur ſelten Chriſti erwähnt. Am beſten verſtehen wir mit Gebſer darunter die Wiederkunft Chriſti, die von den Apoſteln auf das Beſtimmteſte noch zu ihrer Zeit erwartet wurde, ſ. Baumgarten-Cruſius, bibl. Theologie, S. 446., wo auch die dahin gehörigen Stellen. — ἐκδέχεται Storr falſch: accipere. — μακροθυμῶν ἐπ᾽ αὐτῷ, wofür jüngere Handſchriften αὐτὸν leſen, de Wette: ſich geduldend ihretwegen, vgl. Hebr. 6, 12. 15. Das Gleichniß iſt alſo: wie der Landman auf den Regen warten muß, um zur Erndte zu gelangen, ſo wartet ihr auf die rächende Ankunft des Herrn. — ἕως — ὄψιμον es iſt bekannt, daß in Paläſtina zwei periodiſche Regen fallen, der Frühregen ὑετὸς πρώϊμος יוֹרֶה im Oktober, und der ὄψιμος מַלְקוֹשׁ, Spatregen im April vor der Erndte, vgl. 5 Moſ. 11, 14. Joel 2, 13.; daher überſetzt Luther falſch: Morgen- und Abendregen; und aus gleicher Unkunde laſſen Mill, Michaelis, Semler nach dem Vorgange von Caſſiodorus auf Grund weniger Handſchriften und Ueberſetzungen ὑετόν aus, und verbinden πρώϊμον und ὄψιμον mit καρπόν; daß dieſer Auslegung aber V. 17. entgegenſtehe, wie Auguſti meint, iſt nicht einzuſehen.

V. 8. Στηρίξατε τ. καρδ. vgl. Pſ. 31, 25; Baumgarten erklärt es durch: euch ſelbſt. — Zu den Worten ὅτι ἡ παρ. τ. κ. ἤγγικε vgl. Matth. 24, 33. 1 Theſſ.

5, 2. Phil. 4, 5. Der Verfaſſer ſcheint auf Mißhelligkeiten hinzudeuten, die bereits zwiſchen den Juden und Römern ausgebrochen ſein mochten und mit der Zerſtörung Jeruſalems, die der Wiederkunft Chriſti nach ſeinen eignen Worten (vgl. Matth. 24, 2 — 15. Luk. 13, 34. 35.) vorangehen ſollte, endigten. Nur ſo ſcheint die beſtimmte Zuverſicht der Worte ἡ παρ. τ. κ. ἤγγικε (perfect.) und κριτὴς π. τ. θυρῶν zu erklären zu ſein. Uebrigens iſt die Steigerung in den Ausdrücken μακρ. ἕως τ. παρ. τ. κ. V. 7., ἡ παρ. τ. κ. ἤγγικε V. 8. und κρ. π. τ. θ. ἕστηκεν V. 9. nicht zu überſehen.

V. 9. Στενάζετε κατ᾽ ἀλλήλ. überſetzen Carpzov und Storr vociferari; Pott: nolite mutuis lamentationibus impatientiam vestram augere; Michaelis, Stolz: faßt keinen Groll gegen einander; Andre: Böſes wünſchen; Auguſti: gebt einander keine Veranlaſſung zum Seufzen; Hottinger, Schultheß, Gebſer, Grashof: klagt nicht laut gegen einander. Aber στενάζειν ſcheint eher das Gegentheil zu bedeuten, daher am beſten: murret nicht gegen einander, mit Beziehung auf die im Stillen ſchleichende Verläumdung. — ἵνα μὴ κριθῆτε ſcheint eine Anſpielung auf Matth. 24, 23. zu ſein; Bahrdt nimmt κριθ. aus einer Handſchrift, wo es wahrſcheinlich Gloſſe iſt, für κατακριθῆτε; Hottinger wie V. 12.: ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε. Semler erklärt ganz falſch: damit ihr nicht den Juden ähnelt und bei der Eroberung von Jeruſalem von den Römern für Juden gehalten werdet. — Die Worte ἰδοὺ — ἕστηκεν enthalten keineswegs, wie Theile, S. 262. vermuthet, einen zweiten Grund für μὴ στενάζετε; ſondern den Grund für ἵνα μὴ κριθ., denn ἰδοὺ iſt gleich γάρ. Natürlich iſt unter κριτὴς niemand anders als Chriſtus zu verſtehn, vgl. Apſtg. 17, 31. 2 Tim. 4, 1., wiewohl Roſenmüller, schol. ad. h. l. an einen menſchlichen Richter denkt. Zu πρὸ τ. θυρῶν ſ. V. 8. Die Anſpielungen, die Grotius hier auf 1 Moſ. 4, 7. und Auguſti auf 2 Moſ. 12, 23. finden, ſind ganz unſtatthaft.

V. 10. Zweiter Troſt aus der Schrift, wie Matth. 5, 12. — Daß κακοπάθεια und μακροθυμία nicht

ſynonym zu faſſen ſind, haben gegen Roſenmüller und Hottinger ſchon Storr, Gebſer, Grashof bewieſen. — τοὺς προφήτας vgl. Hebr. 11, 35 — 38. — Theile und Lachmann behalten ἐν vor τῷ ὀνόματι κυρ., wo dann der Sinn klar iſt: im Auftrage des Herrn; die Lesart bei Griesbach ohne ἐν erlaubt noch die Erklärung Auguſti's: zur Ehre Gottes; es iſt das hebr. בְּשֵׁם יְהוָֹה 1 Sam. 17, 45.

V. 11. Zu τοὺς ὑπομείναντας vgl. 1, 12. — Der Verf. beweiſt ſeine im vorigen Verſe allgemein ausgeſprochne Behauptung noch durch das Beiſpiel des Hiob. — τὸ τέλος κυρίου verſtehen nach Auguſtin und Beda Eſtius, Wetſtein, Lösner von dem Tode Chriſti, indem ſie εἴδετε wörtlich faſſen; dagegen vgl. Hebr. 3, 19. Nach dem Syrer erklären es Erasmus, Grotius und alle Neuere von dem Ende, welches der Herr dem Hiob bereitete; nur de Wette weicht ab, indem er überſetzt: das Ende ſeiner Leiden durch den Herrn; ſo auch Gebſer. So hart dieſe Auslegung auch iſt (vgl. 2 Kor. 11, 26. Winer, S. 157. 204.), ſo iſt doch wegen der folgenden Worte die andre ganz und gar zu verwerfen; und Schneckenburger hat nicht nöthig, die Rechtfertigung unſres Verfaſſers deshalb zu übernehmen, daß er an dieſer Stelle nicht des Todes Chriſti Erwähnung gethan. — Die Lesart πολυεύσπλαγχνος iſt Gloſſe, πολύσπλαγχνος aber ein ἅπαξ λεγόμενον, vgl. 2 Moſ. 34, 6. Pſ. 103, 8.; doch hält Schneckenburger, Beitr. S. 195., dieſe Stelle mit Unrecht für ein Citat.

V. 12. Da der Schluß des Briefes, der als Anhang zerſtreute Bemerkungen über verſchiedene in das Chriſtenleben einſchlagende Verhältniſſe und Zuſtände enthält, ohne Zuſammenhang mit dem Vorigen, abgeriſſen für ſich daſteht, ſo hat Rauch in ſeinem exegetiſch-kritiſchen Verſuch über den Brief Jakobi, in Winers und Engelhardts neuem kritiſchen Journal, B. 6. St. 3. S. 290. aus dem ganzen Plan des Briefes, aus einigen Widerſprüchen des Inhaltes dieſer letzten Verſe mit dem frühern Theile der Schrift und aus der Verſchiedenheit der Sprache zu beweiſen geſucht, daß dieſer letzte Abſchnitt: 5, 12 — 20., nicht von Jakobus oder wenigſtens nicht von demſelben, der 1 — 5, 7. geſchrieben, auch nicht

zu derſelben Zeit verfaßt ſein könne: eine Anſicht, die Hagenbach ebendaſelbſt B. 7. St. 4. S. 395. um ſo leichter widerlegen konnte, als ſie jedes kritiſchen Zeugniſſes ermangelt. Aber auf der andern Seite iſt jeder Verſuch vergebens, den nothwendigen Zuſammenhang dieſer Schlußworte mit dem Vorigen nachzuweiſen, wenngleich Beda, Lorinus u. a. wohl mit Recht annahmen, es beziehe ſich die Ermahnung gegen das Schwören V. 12. noch auf die Warnung vor dem Mißbrauch der Zunge 1, 26. und hänge durch das Vorhergehende genau damit zuſammen (die Verbindung mit den folgenden Verſen iſt dadurch noch nicht hergeſtellt). Der lebhafte Charakter aber der ganzen Schrift und die kurze, abgebrochne Schreibart ihres Verfaſſers ſcheint auch dieſe letzten, aphoriſtiſch hingeworfenen Worte als ſein Eigenthum um ſo mehr zu rechtfertigen, als wir auch Paulus häufig in derſelben Art ſeine Briefe ſchließen ſehen, vgl. 2 Theſſ. 3. 1 Tim. 6. — Zu V. 12. vgl. Matth. 5, 34 — 38., obwohl es nicht wahrſcheinlich iſt, daß unſer Verfaſſer dieſe Worte aus jener Stelle entlehnt, ja auch nur das Evangelium des Matthäus gekannt habe. Daß Jakobus hier nur gegen den Mißbrauch des Eides eifere, wie nach Auguſtin die Jeſuiten außer Juſtinian, ferner Calvin, Grotius, Michaelis, Semler, Storr, Roſenmüller, Morus, Ammon und auch Schneckenburger annehmen, läßt ſich aus den Worten ſelbſt nicht beweiſen, da vielmehr der Eingang πρὸ πάντων im Gegentheil darauf hinweiſt, daß der Verfaſſer das Schwören überhaupt unterſagen will, wie auch ſchon unter den Aeltern Chryſoſtomus, Hieronymus, Oekumenius, Beda geſehen haben und Nitzſch, Pott, Hottinger, Gebſer, Grashof mit Recht ihnen darin gefolgt ſind. Auguſti will deshalb gar Jakobus für einen Eſſener halten. Der Streit hierüber iſt im Ganzen derſelbe, der über jene Stelle bei Matthäus geführt worden iſt; allein es iſt nicht einzuſehen, wie man die Worte μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον anders als von einem gänzlichen Unterſagen des Schwures verſtehen will; wir glauben vielmehr, daß nur dogmatiſche Befangenheit einer ſolchen Erklärung ſich widerſetzen kann, und recht gut dieſe Worte des Schülers zur nähern Beſtimmung und zu ſichererm Verſtändniß jener des Meiſters im Evan=

gelium benutzt werden dürfen. — ἤτω Nebenform für ἔστω, ſ. 1 Kor. 16, 22. Winer, S. 73. — Warum wir δέ mit Schneckenburger weniger: ſondern, als: aber vielmehr, überſetzen ſollen, iſt nicht einzuſehen. — τὸ ναί, ναί erklären Luther: es ſei euer Wort ja, das ja iſt; Storr, Hottinger: euer Ja ſei blos ja; beſſer Pott, Schultheß, Gebſer, de Wette, Fritzſche (zu Matth. 5, 37.): euer Ja ſei wirklich ja. — Statt ὑπὸ κρίσιν leſen aus jüngern Handſchriften Erasmus, Luther, Grotius: εἰς ὑπόκρισιν in Heuchelei. Die Lesart εἰς κρίσιν ſcheint aber, wie Pott ſchon bemerkt, bloße Gloſſe zu ſein. — πέσητε Gebſer, Auguſti: damit ihr nicht ſtraffällig werdet; Morus: damit ihr nicht in gerichtliche Unterſuchung fallet; vgl. 2 Moſ. 20, 7.

V. 13. Ψαλλέτω sc. τῷ θεῷ, ſteht dem προσευχέσθε gegenüber. — Mit Unrecht ſetzen Calvin, Wetſtein, Lachmann hinter ὑμῖν und εὐθυμεῖ τις Fragezeichen. — κακοπαθεῖ hält Auguſti für gleichbedeutend mit ἀσθενεῖ V. 14; Beza, Semler, Hottinger beziehen es wegen des Gegenſatzes zu εὐθυμεῖ auf Betrübtheit des Geiſtes. Roſenmüller denkt mit Unrecht an Dämoniſche. Uebrigens vgl. Winer, S. 234.

V. 14. Πρεσβυτέρους die Aelteſten, die in der apoſtoliſchen Zeit zugleich die Aufſicht über die Gemeinden führten, und daher noch gleichbedeutend mit ἐπίσκοποι waren, vgl. Tit. 1, 5. 7. 1 Petr. 5, 1. Nach Storr, Meyer beſaßen ſie das 1 Kor. 12, 9. erwähnte χάρισμα ἰαμάτων, und verrichteten Wunderkuren damit. Allein der Zuſatz ἀλείψ. αὐτὸν ἐλαίῳ in Verbindung mit Mark. 6, 13. Luk. 10, 34. iſt einer ſolchen Auffaſſung ganz zuwider, da der Verfaſſer das Oel offenbar als Heilmittel empfiehlt, wofür es im ganzen Orient galt; ſo auch Schneckenburger, Beitr. S. 205. Auch macht Roſenmüller darauf aufmerkſam, daß zwar Wetſtein aus dem Talmud beweiſt, es habe dieſe Sitte bei den Juden beſtanden, die Aelteſten zu den Kranken zu rufen, und ſei von dieſen vielleicht zu den Judenchriſten übergegangen, daß ſie ſich aber durchaus nicht bei den Heidenchriſten nachweiſen laſſe; vgl. ἀλλήλοις V. 16. Das Mißverſtehen dieſer Stelle ſchenkte der Kirche das Sa-

crament der letzten Oelung. Wie viel übrigens der Verfaſſer von der Heilung dem Gebete zuſchreibt, erklärt er ſelbſt im folgenden Verſe. — Bei προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν *) denkt Schneckenburger an das Auflegen der Hände; beſſer die einfache Ueberſetzung: ſie mögen für ihn beten, wie ὑπέρ V. 16. — ἐν ὀνόματι τ. κ. wird gewöhnlich auf ἀλείψαντες bezogen; Gebſer will es mit προσευξάσθωσαν verbinden und in Beziehung auf Joh. 14, 13. 16, 23. mit Auguſti unter τ. κυρίου Chriſtus verſtehen; ἐν τῷ ὀνόμ. überſetzt er aber falſch: in Beziehung auf den Herrn. Andre: unter Anrufung Gottes; beſſer: im Vertrauen auf Gott, oder auf Chriſtus bezogen: im Auftrage des Herrn; ſ. Mark. 6, 7 — 13. Gebſer, Grashof, Schneckenburger denken nicht mit Unrecht bei dieſer ganzen Stelle noch an den geiſtigen Beiſtand der Vorſteher, da dieſer vielmehr dem Verfaſſer die Hauptſache zu ſein ſcheint, was offenbar der Aoriſt ἀλείψαντες anzeigt. Die vielen verſchiedenartigen Erklärungen, die man übrigens hier verſucht hat, und die Theile, S. 271. ſorgfältig aufzählt, ſcheinen durch dieſe einfache Auffaſſung erledigt zu ſein.

V. 15. Ἡ εὐχὴ τ. πίστεως das vertrauensvoll auf den Beiſtand des Herrn rechnende Gebet, vgl. Mark. 5, 36. 6, 5. 6. Luk. 18, 42. — σώσει wollen Pott, Gebſer und faſt alle Neuere in uneigentlicher, blos geiſtiger Bedeutung auffaſſen und überhaupt die ganze Stelle nicht wörtlich verſtehen. Allein in Betracht der Stellen Sir. 38, 9. Mark. 16, 18. Luk. 9, 1. und in unſerm Kapitel V. 17. ſcheint es uns außer allem Zweifel zu ſein, daß der Verfaſſer dem Gebete eine beſondere Kraft zuſchreibt (vgl. Joh. 11, 41. 42. 1 Joh. 5, 14 — 17.), deren Wirkung er freilich zuletzt von dem Herrn ableitet. Daher nehmen wir ἐγερεῖ auch wörtlich, nach de Wette: er wird ihn aufrichten, vgl. Mark. 5, 41., eine Auffaſſung dieſer Worte, die auch Auguſti zu billigen ſcheint; aber er irrt, wenn er im Folgenden ἁμαρτίας von ſolchen Vergehen erklärt, wodurch der Kranke ſich den Unwillen der Gemeinde zuzieht,

*) Daß dieſe Worte eine doppelte Auffaſſung erlauben, zeigt Winer, S. 345.

die ihm aber von den Aelteſten vergeben (ἀφεθήσεται) werden ſollen. Vielmehr liegt dieſem Ausſpruch die jüdiſche Vorſtellung zu Grunde, daß ſchwere Krankheiten Strafen für ſchwere Sünden ſeien, ſ. 1 Moſ. 20, 17. 18. 5 Moſ. 28, 15. Pſ. 37, 9. Joh. 5, 14. 9, 2. und daß ihre Heilung zugleich ein Zeichen der Sündenvergebung ſei, 1 Chron. 7, 13. Jeſ. 43, 24. Matth. 9, 2.; darum iſt ἀφεθήσεται auf κύριος zu beziehen vgl. Röm. 4, 7.

V. 16. Dieſer V. hängt nun ganz genau mit dem Vorigen zuſammen, woher Carpzov mit Unrecht hier einen neuen Abſchnitt anfängt; auch faßt er den Sinn der Worte ἐξομολ. — παραπτώματα, wiewohl Auguſti ihn billigt, falſch: wenn einer den andern beleidigt hat, ſo geſtehe er es ein, und bitte um Verzeihung. παραπτ. ſind vielmehr die ἁμαρτίαι des vorigen Verſes, oder ὀφειλήματα (Matth. 6, 12.); daher hier: ſeine Sünden gegenſeitig bekennen; was, wie Schneckenburger bemerkt, ſchon bei den Juden üblich war. Daß ἐξομολογεῖσθαι eine tiefere Bedeutung als das bloße ὁμολογεῖν hat, zeigt Petzold in ſeiner Abhandlung de mutua peccatorum confessione in epist. Iac. c. 5, 16. — Uebrigens bemerkt Gebſer richtig, daß Pott willkürlich und falſch ἀλλήλοις auf πρεσβυτέρους V. 14. beziehe, da vielmehr hier von allen Mitgliedern der Gemeinde die Rede iſt. In demſelben Irrthum haben nach Origenes und Auguſtin die katholiſchen Ausleger hier die confessio sacramentalis, die dem Prieſter geſchehen müſſe, finden wollen. — εὔχεσθε vgl. προσευξάσθ. V. 14. — ἰαθῆτε nehmen Grotius, Petzold, Carpzov, Wahl, Auguſti, Gebſer wieder in der metaphoriſchen Bedeutung: von Sünden geheilt werden; allein wir haben geſehen, daß dem Juden die Heilung von der Krankheit und Sündenvergebung daſſelbe war, und faſſen daher auch hier das Wort in ſeiner eigentlichen Bedeutung auf, beſonders da in dieſen Verſen von wirklich Kranken die Rede iſt. — Die Worte πολὺ — ἐνεργουμένη verlangen auch geradezu eine ſolche wörtliche Auffaſſung und zeigen deutlich, daß Jakobus dem Gebete eine beſtimmte Wirkung zuſchreibt. Falſch iſt die gekünſtelte Erklärung von ἐνεργουμένη: das durch den h. Geiſt inſpirirte, oder das mit dem Glauben ver=

bundene Gebet. Die Itala überſetzt: frequens; die Vulgata: assidua; Luther: ernſtlich. Die gewöhnliche Bedeutung: wirkſam, die auch de Wette hat, erklären Morus und Pott mit Recht für Pleonasmus, welcher letztere es durch einen Gräcismus für πολὺ ἰσχύει ἐνεργεῖν erklären will; Wolf, Bretſchneider: preces ardentes; Semler hält es für unächt; am beſten mit Auguſti: das eifrige Gebet. — Zu δικαίου vgl. V. 6.

V. 17. Den zuletzt gethanen Ausſpruch erläutert der Verfaſſer durch ein Beiſpiel aus der Geſchichte. Da ſich aber von dieſem Gebete des Elias in der Erzählung der hier erwähnten Begebenheit 1 Kön. 17. keine beſtimmte Nachricht findet, und die von Grotius und Bengel gegebene Ueberſetzung der daſelbſt V. 1. enthaltenen Worte אֲשֶׁר־עָמַדְתִּי לְפָנָיו quem precibus oravi von Auguſti als falſch zurückgewieſen iſt, ſo folgen die neuern Erklärer alle der von Storr aufgeſtellten Vermuthung, daß Jakobus dies aus der Tradition entnommen habe. Allein er hatte offenbar Recht, das Gebet des Elias aus der dortigen Erzählung im Buch der Könige zu folgern, und wir wundern uns ſehr, daß keiner der Exegeten darauf gekommen iſt, die Worte כִּי אִם־לְפִי דְבָרִי am Schluſſe jenes Verſes, die de Wette richtig: „außer zufolge meines Wortes“ überſetzt, auf das hier erwähnte Gebet des Elias zu beziehen, die uns eine klare Andeutung davon zu enthalten ſcheinen, vgl 1 Kön. 18, 42. Da aber 18, 1. nur drei Jahre der Dürre erwähnt, hier aber drei Jahre und ſechs Monate genannt werden, ſo darf man um ſo eher noch eine verloren gegangne ſchriftliche Quelle annehmen, aus der Jakobus neben jenen Worten 17, 1. ſchöpfte, als auch Luk. 4, 25. gegen die Ueberlieferung des A. T. mit unſerm Verfaſſer in dieſer Zahlenangabe übereinſtimmt. Die gezwungne Erklärung, daß im Buch der Könige von der Zeit an gerechnet werde, wo der Regen zuerſt ausblieb, bis auf die Zeit, wo er wieder fiel, was im dritten Jahre geſchah; hier aber von da an gezählt ſei, wo der Regen vor der Dürre zum letzten Mal fiel, da es nach V. 7. nur zwei Hauptregenzeiten in Paläſtina gab, verdient eben ſo wenig Berückſichtigung, als Auguſti's wunderliche Vermuthung, in der ältern Urkunde 1 Kön. 17. ſei die runde, in der viel ſpätern

aber bei Jakobus die beſtimmtere Zahl angegeben! — γῆς ſcheint nach der altteſtamentlichen Erzählung wohl nur auf Paläſtina und deſſen Nachbarländer (1 Kön. 18, 19.) zu beziehen zu ſein. — ὁμοιοπαθής wird Elias hier genannt, weil er nach Hottinger homo perinde ac nos iſt; weniger gut: weil er gleiche Empfindungen und Leidenſchaften mit uns hat, wie Gebſer meint. Schneckenburger mit Rückſicht auf V. 13. vielleicht am beſten: weil er gleiche Schickſale mit uns erfahren hat. Jedenfalls wollte der Verfaſſer damit andeuten, wie ſchon Auguſti bemerkt, daß Elias nichts mehr als ein Menſch war, vgl. Apſtg. 14, 15., und vielleicht den übertriebenen Anſichten, die man damals von dieſem Propheten hatte (ſ. Matth. 17, 10.), entgegentreten. — προσευχῇ προσηύξατο nach Grotius: in tenteoravit; vgl. Winer, S. 390. — Ueber τοῦ μὴ βρέξαι ſ. Winer, S. 153. 168.

V. 18. Zu πάλιν προσηύξατο vgl. 1 Kön. 18, 42.

V. 19. und 20. verbinden Pott und Auguſti mit Recht mit V. 15. und 16., indem ſie V. 17. und 18. nur als Parentheſe zur nähern Bezeichnung und Erklärung des Schluſſes von V. 16. anſehen. Dieſes verlangt die Aehnlichkeit des Inhaltes jener und dieſer Verſe, und Gebſer ſcheint daher mit de Wette zu irren, wenn er dieſe beiden Verſe für ſich beſtehen läßt, wiewohl nicht zu läugnen iſt, daß ſie nach dieſer Auffaſſung einen paſſenden Schlußſtein des ganzen Briefes bilden. Der Zuſammenhang wäre demnach: Betet für einander, damit ihr geheilet werdet V. 16., denn wer dieſes thut V. 19., der u. ſ. w. — Ἀληθείας iſt zwar wahrſcheinlich daſſelbe, was 1, 18. λόγος ἀληθείας, wie Auguſti und Gebſer darthun, doch iſt in unſrer Stelle offenbar mit Hottinger auch ſündhaftes Leben zu verſtehen, und daher dieſe Worte durch ἁμαρτίας V. 15. und παραπτώματα V. 16. zu erklären. — ἐπιστρέψῃ sc. πρὸς τὴν ἀλήθειαν. — Das folgende τίς hat man fälſchlich aus dem Texte ſtreichen wollen.

V. 20. Nach ψυχήν ſchiebt Lachmann aus guten Handſchriften αὐτοῦ ein; falſch iſt die Lesart αὑτοῦ. — Zu θανάτου vgl. 1, 15., wo gerade wie hier der Tod, das

Verderben als Folge der Sünde dargeſtellt wird. — Die Worte πλῆθος ἁμαρτ. καλύψει ſind verſchieden ausgelegt worden. Göpferdt und Pott denken an zukünftige Sünden, ſo daß καλύψει die Bedeutung von verhüten haben müßte. Alle übrigen Ausleger verſtehen mit Recht ſchon begangne Sünden darunter; allein ein neuer Streit entſteht darüber, weſſen Sünden verborgen werden ſollen: des Bekehrenden oder des Bekehrten.? Für die erſtere Anſicht haben ſich trotz des ſelbſt in moraliſcher Hinſicht unpaſſenden Sinnes, der dadurch dieſen Worten untergelegt wird, nach Caſſiodor und Beda von den Neuern Erasmus, Aderkas, Auguſti und Reuß entſchieden; die andre haben dagegen, nach dem Vorgange des Oekumenius, Grotius, Wolf, Wetſtein, Baumgarten, Semler, Roſenmüller, Storr, Morus, Stolz, Hottinger, Schott, Schultheß, Gebſer, Grashof, Schneckenburger vertheidigt, und wir glauben nicht zu irren, wenn wir uns einer Erklärungsweiſe anſchließen, die auf das Anſehen einer ſo großen Ueberzahl von Gelehrten ſich ſtützt und überdies durch V. 15. bedingt wird. Was nun die Bedeutung von καλύψει betrifft, ſo erinnern Auguſti und Gebſer mit Recht an כִּסָּה, was zugleich den Nebenbegriff des Vergebens hat, und an die ſinnverwandten Stellen Spr. 10, 12. Pſ. 32, 1. 1 Petr. 4, 8. Der Sinn iſt alſo unzweifelhaft dieſer: wer einen Sünder zur Wahrheit zurückführt, der wird eine Seele (nämlich die des Sünders) vom Tode retten und eine Menge Sünden dem Auge des Richters entziehen (ἀφεθήσεται V. 15.); oder wie Steiger zu Petr. 4, 8. will: der wird ſie der Vergeſſenheit übergeben, vgl. Röm. 4, 7. 8. Der Ausdruck πλῆθος ἁμαρτιῶν iſt in ſeiner Unbeſtimmtheit jedenfalls ſehr matt, und mag zunächſt Göpferdt auf ſeinen Erklärungsverſuch gebracht haben, der eben deshalb wohl zur Vertheidigung aufforderte, wenn das Lexikon wegen der dort nöthigen Bedeutung von καλύπτειν eine ſolche nicht unmöglich machte. — Einige Handſchriften haben zum Schluß ἀμήν, was aber Griesbach nicht in den Text aufgenommen hat.

Zum Schluß folge eine gedrängte Ueberſicht des Gedankenganges, den der Verfaſſer in dieſem Briefe befolgt hat.

Offenbar hat ein ganz beſtimmtes Bedürfniß, durch die Verhältniſſe der Gemeinde, an deren Spitze Jakobus ſtand, bedingt, denſelben zum Niederſchreiben dieſes Aufſatzes vermocht. Dieſes war kein anderes als das Verlangen, einem Zwieſpalte abzuhelfen, der in der Gemeinde ſelbſt zwiſchen den reichen und armen Mitgliedern derſelben ausgebrochen war und ſich bis zu Unruhen und Thätlichkeiten (vgl. 4, 1. 2.) geſteigert hatte. Daher bildet den eigentlichen Hauptgedanken, dem alles Uebrige nur theils als Parentheſe eingeſchaltet, theils als Erläuterung und weitere Ausführung angehängt iſt, die Ermahnung der Armen zum Ertragen der Leiden, die ſie von den Reichen zu erdulden hätten, indem dieſe ſie durch die That 2, 6., vorzüglich aber durch das Wort 1, 26. (vgl. 2, 12.: *οὕτω λαλεῖτε καὶ οὕτω ποιεῖτε*) beläſtigten und verfolgten. So enthält denn 1, 1 — 13., um den Leſer gleich von Anfang auf den richtigen Standpunkt zu ſtellen, eine Ermahnung zum Ertragen von Leiden mit beſtimmter Hinweiſung (V. 9. 10.) auf die Perſonen, die der Verfaſſer dabei im Auge hat. V. 14—18. folgt als Parentheſe eine Speculation über den Urſprung des Böſen, die den Uebergang zu V. 19 — 27. bildet, wo von dem Mißbrauch der Zunge gehandelt wird, durch den der bedrückte Theil der Gemeinde hauptſächlich zu leiden hatte, und der daher das Thema zum Ganzen bilden ſollte. Deshalb wird von 1, 19. — 5, 13. dieſer e i n e Gedanke durchgeführt. So iſt denn 2, 1 — 13. nur weitere Ausführung des 1, 22 — 27. Geſagten, dem als Anhang zur nähern Begründung von 2, 8. die Stelle 2, 14 — 16. folgt. Hierauf iſt 3, 1. — 4, 13. wieder ganz allgemein, nur mit einzelnen ſpeciellen Seitenblicken, wie 3, 1., gegen den falſchen Gebrauch der Zunge gerichtet, nur mit Einſchaltung einer Parentheſe 4, 1 — 11., über die Bezähmung der Begierden überhaupt; und zuletzt erhält das Geſagte von 4, 11. — 5, 12. wieder ſeine beſtimmte Anwendung auf Reiche und Arme, ſo daß 5, 7 — 11. der 1, 2 — 12. ausgeſprochne Gedanke wiederholt wird; Anfang und Schluß ſtehen ſo in genauem Zuſammenhang und umſchließen das Ganze als Rahmen. Als Anhang, nachdem noch von dem Schaden der Zunge, den ſie

durch das Schwören hervorbringt, geſprochen worden 5, 12., wird auch der Nutzen derſelben erwähnt, den ſie durch Gebet V. 13 — 18. und Belehrung der Irrenden V. 19—20. hat. Der Zweck dieſer Abhandlung von der Zunge, die wir kaum einen Brief nennen dürfen, wenn ſie gleich durch beſtimmte Zeitverhältniſſe ins Leben gerufen wurde, ſcheint alſo ein doppelter geweſen zu ſein: die Nachtheile und Vortheile der Zunge darzuſtellen; der erſte Theil davon liegt vor uns da, an der Ausarbeitung des zweiten, deſſen Inhaltsverzeichniß nur noch hinzufügt iſt, wurde der Verfaſſer, vielleicht durch den Tod überraſcht, wahrſcheinlich verhindert.

Der Brief des Judas.

Einleitende Bemerkungen.

Auch bei dieſem Briefe handelt es ſich, wie ſchon Hänlein richtig bemerkt, nicht darum, ob er das Werk eines Apoſtels ſei, da wohl nur der Mißverſtand Anderer ihn dazu hat ſtempeln wollen, ſondern ob Judas, der Bruder Jeſu, ſein Verfaſſer iſt. Die Unterſuchung hierüber ſchließt ſich genau an die über den Brief des Jakobus an; iſt dieſer der Bruder des Herrn, was wir im Vorigen dargethan haben, ſo iſt es auch der Verfaſſer unſrer Schrift, weil er ſich ſelbſt V. 1. für den Bruder des Jakobus ausgiebt, den er für viel zu bekannt hält, als daß er ihn noch näher, wenn auch nur durch den Artikel, bezeichnen dürfte. Gewöhnlich wird nun dieſer Brief, nach dem Vorgange Tertullians (de habit. mul. c. 3.), dem Apoſtel Judas, den man für identiſch mit dem Matth. 10, 3. erwähnten Lebbäus mit dem Beinamen Thaddäus*) hält, beigelegt, deſſen Vater Alphäus und deſſen Bruder der jüngere Jakobus ſein ſoll. Dieſe Annahme wird dadurch bewieſen, daß zu dem Namen Ἰακώβου Luk. 6, 16. Apſtg. 1, 13. ſtatt des gewöhnlichen υἱός ganz willkürlich ἀδελφός ergänzt wird. Allein wie ſchon Olshauſen ſah, iſt dieſe Ueberſetzung, wenngleich ſelbſt von de Wette gegeben, doch falſch, und durch den griechiſchen Sprachgebrauch nicht zu rechtfertigen; dieſer Judas daher nicht ein Sohn des Alphäus, welcher außer Jakobus μικρός nur noch einen Sohn, Joſes, hatte, Matth. 27, 56. Mark. 15, 40. 47. Vielmehr iſt er der Sohn eines gewiſſen Jakobus, was nach

*) Die Etymologie dieſer Namen iſt ſchwierig; ſ. Olshauſen, bibl. Comm. Th. 1. S. 322.

dem Vorgange der ſyriſchen Ueberſetzung Mayerhoff in ſeiner Einleitung in die petriniſchen Schriften, S. 49. auf eine überzeugende Weiſe dargethan hat. Deshalb iſt Judas Thaddäus *) aus der Unterſuchung über den Verfaſſer dieſes Briefes, wenngleich Roſenmüller in ſ. schol. und Carpzov ihn dafür erklären, unbedingt zu entfernen. Da überdies auch der Verfaſſer in dem Briefe ſelbſt ſich nicht als einen Apoſtel charakteriſirt, ſich blos einen δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ nennt (vgl. Jak. 1, 1.), und ſich vielmehr V. 17. von den Apoſteln auszuſchließen ſcheint, ſo hat ſchon Grotius einen gewiſſen Judas, funfzehnten Biſchof von Jeruſalem (Euseb. 4, 5.) in der erſten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, doch ohne hinlänglichen Grund, wie Wolf, Schmidt gezeigt haben (vgl. **Hänlein**, introd. in ep. Iud. p. 49.), für den Verfaſſer gehalten; Dahl (de authentia ep. Petri poster. et Iudae) einen Presbyter des Namens, eben ſo Eichhorn (Einl. ins N. T. B. 3. S. 646). Auch Jeſſien leitet den Brief nicht von dem Apoſtel Judas ab, ſondern legt ihn einem andern dieſes Namens bei, einem Bruder des Jakobus, Verwandten Jeſu, der aber nicht Apoſtel geweſen. Die Vermuthung Welkers, daß der Apſtg. 15, 22. 27. 32. genannte Judas Barſabas **) der Verfaſſer ſein möchte, haben Hänlein und Grashof widerlegt. Dagegen iſt nun in neuerer Zeit die Meinung geltend gemacht worden, daß Judas ein Bruder des Jakobus, Sohn des Alphäus und Verwandter Jeſu, aber kein Apoſtel, der Verfaſſer dieſer Schrift ſei (vgl. Matth. 13. 55., woraus dies nicht zu folgern iſt); ſo Grashof, S. 130., Schneckenburger, Beitr. S. 214., und, wie es ſcheint, auch Auguſti, Th. 2. S. 85. Nach de Wette, Einl. S. 353., der auch hier ſich unbeſtimmt erklärt, ſcheint „der Verfaſſer alles Anſehen, auf das er Anſpruch macht, auf ſeine Verwandtſchaft mit dem angeſehenen Jakobus zu gründen, der wohl kein andrer als der Sohn des Alphäus oder der Bruder des Herrn ſein könne.“ Daß nun aber dieſer Jakobus ein Bruder Jeſu war, glauben wir im Vorigen genügend er-

*) Deſſen Geſchichte ſ. Hänlein, Einl. Th. 1. S. 208.

**) Auch bezeichnet ihn בַּר, das Aramäiſche בֵּן, als einer andern Familie angehörig.

wieſen zu haben, und nichts iſt wahrſcheinlicher, als daß deſſen Bruder unſer Judas iſt. Denn daß Jeſus einen Bruder mit Namen Judas hatte, iſt nicht nur möglich, ſondern ſogar aus Matth. 13, 55. Mark. 6, 3. gewiß*). Auch kommt bei Euſebius, hist. eccl. 3, 19., nach einer Nachricht des Hegeſippus ein Judas als Bruder Jeſu vor. Daher tragen wir kein Bedenken, dieſen, der kein Apoſtel war, für den Verfaſſer unſrer Schrift zu halten, beſonders da Clemens von Alexandrien (strom. 3.) und Credner (Einl. Th. 1. S. 612.) ſchon dieſe Anſicht aufgeſtellt haben. Semler (paraph. in ep. Iud. p. 169.) hält zwar den Brief für unächt, läßt ihn aber im Namen des Bruders Jeſu verfaßt ſein. Ueber die Lebensverhältniſſe deſſelben fehlen uns freilich alle weitere Nachrichten, und nur ſo viel ergiebt ſich aus dem Berichte des Hegeſippus (Eus. h. e. 3, 20.), daß er nicht mehr zur Zeit des Domitian lebte.

Uebrigens hat dieſer Brief mehr Zeugniſſe des Alterthums für ſich, als irgend ein andrer beſtrittener aus der Sammlung der katholiſchen Briefe. Schon Clemens von Alex. erwähnt deſſelben auf eine ehrenvolle Weiſe, dann Origenes, Tertullian, Didymus, Ambroſius, Epiphanius, Cyprian, Cyrill von Jeruſalem, Athanaſius, Gregor von Nazianz, Auguſtin, Hieronymus. Um ſo auffallender iſt es, daß, im Gegenſatz zu einer ſo bedeutenden Anzahl von Vertheidigern unter den Vätern der Kirche, Euſebius, h. e. 2, 23. 3, 25., den Brief unter die *ἀντιλεγόμενα* zählt, und die ſyriſche Kirche ihn nicht in den Kanon aufgenommen hat, denn er fehlt in der Peſchito. Doch geben Didymus, Hieronymus und Sophronius einen Wink zur Löſung dieſes Räthſels, indem ſie ausdrücklich ſagen, daß man an der Citation apokryphiſcher Schriften und jüdiſcher Sagen V. 9. u. 14. Anſtoß genommen habe, den Brief für apoſtoliſch zu halten. Apoſtoliſch mußte er aber ſein, ſeitdem die Kirche die Lehre von der Inſpiration durch ihr Anſehen geheiligt hatte. Allein dieſer

*) Wir wiederholen daher nicht die bereits oben erwähnten Willkürlichkeiten, welche die Exegeten ſich erlaubt haben, um an dieſen Stellen keine Brüder Jeſu zu finden.

Grund des Zweifels war um ſo ſchwächer, als auch Paulus (1 Kor. 10, 4.) dergleichen apokryphiſche Sagen anführt, und es dem damaligen Zeitgeiſte eben ſo angemeſſen war, dieſe Sagen zu erfinden, als die erfundenen anzuwenden. Daher wurde er denn auch im vierten Jahrhundert in den Kanon aufgenommen; ſ. Hänlein, comm. in ep. Iud. p. 76—80. In neuerer Zeit haben außer Grotius und Semler Bolten, Dahl, Berger den Brief für unächt erklären wollen; allein ihre Einwände können wir um ſo eher übergehen, als wir ſelbſt auch einem Apoſtel ihn abgeſprochen haben; ſeine Abfaſſung aber in eine weit ſpätere Zeit zu ſetzen, und daraus ſeine Unächtheit zu beweiſen, iſt ein willkürliches Verfahren.

Denn was die Zeit der Entſtehung dieſes Briefes und ſeine Beſtimmung betrifft, ſo läßt ſich zwar nichts Beſtimmtes darüber ermitteln, doch iſt es wahrſcheinlich, mit Hänlein und de Wette anzunehmen, daß er noch vor der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben ſei, weil unter den im Briefe angeführten Warnungsbeiſpielen dieſe Kataſtrophe des jüdiſchen Staates nicht erwähnt iſt*). Gegen dieſe durchaus richtige Bemerkung will Credner, freilich wie es ſcheint viel zu gewagt, aus dem Gebrauch des Wortes ἔλεος in der Grußformel V. 2. beweiſen, daß die Abfaſſung des Briefes in die Zeit nach der Zerſtörung zu ſetzen ſei. In der Behauptung, daß das V. 14. erwähnte Buch Enoch erſt nach der Zerſtörung von Jeruſalem verfaßt ſei, hat er freilich auch Lücke (Einl. in die Apokal. S. 54.) für ſich, indeſſen darf die Unterſuchung darüber noch keineswegs als geſchloſſen angeſehen werden. Soviel ſich aus den Andeutungen des Briefes ſelbſt entnehmen läßt, ſo ſcheinen nach V. 17. keine Apoſtel mehr unter den Leſern geweſen zu ſein, dieſe letztern aber als unmittelbare Schüler der Apoſtel bezeichnet zu werden. Nach den Beiſpielen aus der jüdiſchen Geſchichte und der Anführung des Buches Enoch zu ſchließen, waren dieſe Leſer Judenchriſten, die übrigens an dem verderblichen Treiben Einiger (τινές V. 4.) noch keinen Antheil genommen hatten, das nach Hegeſipps Schilderung unter den paläſtinenſiſchen Gemeinden nach dem

*) Auch V. 18. ſcheint darauf hinzudeuten; vgl. Jak. 5, 8.

Tode des Jakobus ausbrach, als Symeon, der Sohn des Klopas, an ihrer Spitze ſtand. In dieſe Zeit ſetzt Credner die Abfaſſung des Briefes; und wir dürfen ihm um ſo eher darin folgen, als der Tod des Jakobus noch vor der Zerſtörung Jeruſalems erfolgte, er alſo auch nicht dieſer Annahme zu Liebe nöthig hat, dieſelbe nach der Zerſtörung zu ſetzen. Die Frage, wo der Verfaſſer ſich ſeine Leſer gedacht hat, würde zugleich dadurch erledigt ſein. Indeſſen weicht Schneckenburger ganz von dieſer Anſicht ab, indem er den Brief für ein Seitenſtück zu dem an die Koloſſer hält, und daher auch Leute aus jenen Gegenden in ihm beſtreiten läßt; was er vorzüglich auch daraus beweiſt, daß der zweite Brief des Petrus, ſeiner Meinung nach eine Nachahmung des unſrigen, ſich auf den nach jenen Gegenden gerichteten erſten des Petrus bezieht*). Eben ſo wenig laſſen ſich die verderbten Menſchen, vor denen der Verfaſſer V. 4. 10. warnt, und denen er Strafe ankündigt, näher bezeichnen. Daß ſie Irrlehrer geweſen ſeien, entnimmt Schneckenburger vielleicht mehr aus dem zweiten petriniſchen Briefe; doch beruft er ſich für dieſe Anſicht auf V. 11. 13. 16. 18. (auch ſcheint der Ausdruck τετηρημένοις V. 1. dafür zu ſprechen). Noch weniger kann man das hier Geſagte mit Grotius und andern geradezu auf die Gnoſtiker beziehen, da dieſe viel Mehreres und Andres lehrten, als hier von den verderbten Menſchen erwähnt wird**). Vielmehr meint de Wette, daß der Verfaſſer ſich einen beſtimmten Kreis gedacht hat, in dem gewiſſe verderbte Menſchen ihr Weſen trieben, ohne ſie jedoch näher zu bezeichnen; ſo viel ſcheint aber gewiß zu ſein, daß ſie mehr in moraliſcher als in dogmatiſcher Hinſicht gefährlich waren. Gegen dieſe nun zu ſchreiben, iſt nach V. 3. der Zweck des Briefes, der daher die verderblichen Folgen eines Abfalles von der apoſtoliſchen Lehre durch eine bibliſche Parallele zu veranſchaulichen ſucht. Was die nicht abzuläugnende Aehnlichkeit dieſes Briefes mit dem zweiten des Petrus betrifft, ſo haben Michaelis

*) Es braucht wohl nicht erſt darauf aufmerkſam gemacht zu werden, wie ſchwach dergleichen Beweisführung iſt.

**) Aber wunderlich iſt es, wie ängſtlich faſt alle Ausleger (auch Mayerhoff S. 177.) hier ſich gegen Irrlehrer verwahren, da doch das Geſagte meiſt auch auf dieſe paßt.

(Einl. Th. 2. S. 189.), Schulze (d. ſchriftſtelleriſche Charakter S. 27.), Schmidt (Einl. Th. 1. S. 332.), Bauer (bibl. Theol. Th. 3. S. 268.), Storr, Hänlein, Stolz, Dahl, Roſenmüller, Grashof (S. 68.), vielleicht nur durch den größern Umfang des letztern dazu verleitet, den unſrigen für einen Auszug aus dem petriniſchen anſehen wollen, was die weniger wortreiche, gedrängte und deutlichere Darſtellung des ähnlichen Stoffes beſtätigen ſoll. Dagegen erklären Herder, Münter, Eichhorn, Hug, de Wette, Credner und Schneckenburger den Brief des Judas mit Recht für Urſchrift, die von dem Verfaſſer des petriniſchen Briefes (wahrſcheinlich jedoch nur nach allgemeiner Bekanntſchaft mit dem Inhalte deſſelben) bei der Abfaſſung ſeines Schreibens benutzt worden ſei. Ihre Gründe haben ſich demnach auch in der neueſten Zeit geltend gemacht, daß nämlich die größere Einfachheit und Deutlichkeit, ſo wie der Umſtand, daß durchaus nichts Geſuchtes in dem Briefe des Judas auffalle, untrügliche Zeichen der Originalität deſſelben ſeien, wogegen die Umſtändlichkeit, geſuchte Ausſchmückung und Unklarheit der Gedanken im zweiten Briefe des Petrus Nachahmung und Entlehnung verrathen. Auguſti (S. 94.) behauptet nach Lardners Vorgange, daß dieſe Aehnlichkeit, die er zum Theil nicht anerkennen will, den Grund in gegenſeitiger Verabredung der Verfaſſer habe. Uebrigens liegt es in der Natur der Sache, daß ſie ſtets Gegenſtand des Streites und Veranlaſſung zu mannichfaltigen Hypotheſen bleiben wird. Schmidts Annahme eines hebräiſchen Urtextes unſres Briefes, deſſen griechiſche Ueberſetzung uns nur noch vorliege (ſ. Einl. ins N. T. Th. 1. S. 314.), iſt bereits von Auguſti in ihrer Grundloſigkeit dargethan worden; ſo wie er Herders und Haſſe's Vermuthung von einer Benutzung perſiſcher, Lardner die Meinung Sherlocks von einem Gebrauch altjüdiſcher Quellen durch den Verfaſſer unſres Briefes widerlegt haben. — Vgl. die Erläuterungsſchriften: **Schmid**: observ. super ep. cath. Iudae historicae, criticae, theologicae. Lips. 1768. **Schirmer**: Ueberſetzung und Erklärung des Briefs Judä. Breslau, 1778. **Semler**: paraphr. in ep. sec. Petri et Iudae. Halae, 1784. **Haſſe**: der Brief Judä überſetzt und erläutert nach einer neu eröff-

neten morgenländiſchen Quelle. Jena, 1786. Herder: Br. zw. Brüder, und Seemiller: comment. (ſ. S. 23.). Hartmann: commentatio in ep. Iudae. Köthen, 1793. Morus: Erkl. des Briefs Pauli an die Römer und d. Briefs Judä. Leipzig, 1794. Kahler: d. Brief d. Apoſtels Judä mit Beſtätigung des Inhalts und mit den nöthigſten Anmerkungen verſehen. Rinteln, 1798. Hänlein: ep. Iudae graece commentario critico et annotatione perpetua illustrata. Erlangen, 1799. Roos: Kurze Erkl. d. zween Briefe d. Apoſtels Petrus u. d. Briefs d. Apoſtels Judas. Tübingen, 1798. Elias: diss. inauguralis in ep Iudae. Ultrajecti, 1803. Laurmann: collect. s. not. crit. et comm. in ep. Iudae. Groning. 1818. Iessien: de authentia ep. Iudae commentatio critica. Lips. 1821. Schneckenburger: Beiträge z. Einl. ins N. T. S. 214—225. Scholien z. B. d. Judas. Von Boyſen, ſ. unten.

Erklärende Bemerkungen.

Inhalt: Nach einer kurzen Vorrede V. 3., Warnung vor gottloſen, üppigen und verderblichen Menſchen, die ſich in die Gemeinde eingeſchlichen, deren Strafe ſchon im A. T. angedeutet, und deren Erſcheinen von den Apoſteln vorhergeſagt ſei V. 19.; zum Schluß der Wunſch, daß die Leſer im Guten verharren mögen.

V. 1. Δοῦλος ein Lehrer der meſſianiſchen Religion, vgl. Jak. 1, 1. Röm. 1, 1. — Die von Grotius aufgeſtellte Vermuthung, daß die Worte ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου unächt ſeien, iſt von Herder widerlegt worden. — ἐν τῷ θεῷ — ἡγιασμ. wohl der Bedeutung nach: durch Gottes Hülfe vor andern begnadigt, vgl. 1 Kor, 1, 2. 1 Petr. 1, 1. 2. 2 Petr. 1, 1.; übrigens hat Griesbach die auch bei Kirchenvätern vorkommende Leſart ἠγαπημένοις ſtatt ἡγιασμ. als unächt erwieſen. — Ἰησοῦ Χρ. τετηρημ. den Chriſto treu erhaltenen; wir verwerfen die Ergänzung von ἐν zu Ἰησοῦ, billigen aber auch nicht de Wette's Ueberſetzung: den für Jeſum Chriſtum aufbewahrten, was zu allgemein ge-

halten wäre, da unter dieſen τετηρημένοις vielleicht mit Rückſicht auf ψευδοπροφῆται (2 Petr. 2, 1.) beſtimmte Menſchen gedacht zu ſein ſcheinen. — κλητοῖς sc. Ἰησοῦ Χριστοῦ, vgl. Röm. 1, 6. 8, 28. — Uebrigens ergänzt man gewöhnlich zu dem ganzen Verſe χαίρειν, vgl. Jak. 1, 1.

V. 2. Wie Credner ἔλεος auffaßt, als nach der Zerſtörung Jeruſalems aufgekommene Grußformel, iſt ſchon oben erwähnt worden. — Zu πληθυνθείη vgl. 1 Petr. 1, 2.

V. 3. Die Interpunction dieſes Verſes iſt verſchieden verſucht worden. Pricäus ſetzt beidesmal hinter ὑμῖν ein Komma, und bekommt den Sinn: da ich mit allem Eifer darauf bedacht war euch zu ſchreiben, hielt ich es zunächſt für das Nöthigſte, euch von dem gemeinſchaftlichen Heil zu ſchreiben. Nach Griesbachs Abtheilung: πᾶσαν — σωτηρίας, ἀνάγκην — ὑμῖν ſtände γράψαι ganz überflüſſig da. Daher nehmen wir mit Grotius, Auguſti, de Wette, Grashof noch παρακαλῶν zum Vorigen, und bekommen den Sinn: mit allem Eifer darauf bedacht euch von dem gemeinſchaftlichen Heile zu ſchreiben, hielt ich es für nöthig, euch ſchriftlich zu ermahnen, daß u. ſ. w. (de Wette). — κοινῆς σωτηρίας bei den Griechen: das gemeinſame Heil des Staates, hier: die den Chriſten gemeinſame Heilslehre. Hartmanns Ueberſetzung: gemeinnützige Wahrheiten, iſt matt und unbegründet. Einige Handſchriften ſetzen noch ἡμῶν vor σωτηρ., was aber Gloſſe zu ſein ſcheint. — Zu ἐπαγωνίζ. — πίστει vgl. Sir. 4, 28. — ἅπαξ παραδοθ. nach Suidas: δι' ὅλου, die vollſtändig mitgetheilte Lehre; nach Auguſti: ein für allemal; beſſer mit Roſenmüller, schol. Th. 5. S. 485., gleich ἤδη olim, jam, wie V. 5. Hebr. 6, 4. — ἁγίοις gleich ἡγιασμένοις V. 1. iſt neuteſtamentliche Bezeichnung der Chriſten, Apſtg. 9, 32. 41. 26, 10. Röm. 1, 7. 12, 13., wie im A. T. die Iſraeliten קְדֹשִׁים heißen 4 Moſ. 16, 3. 5 Moſ. 7, 6. Jeſ. 4, 3. Gegen Semlers Behauptung, daß dieſe Ermahnung nur auf die Lehrer ſich beziehe, hat ſich ſchon Hänlein, S. 89., erklärt.

V. 4. Hänlein will aus dem Präteritum παρεισέδυσαν, wofür 2 Petr. 2, 1. das Futurum παρεισάξου-

σιν ſteht, beweiſen, daß dieſer Brief früher als der des Judas verfaßt ſei; wogegen ſchon Auguſti. — Die Worte οἱ πάλαι — ἀσεβεῖς machen entweder nach der von Pricäus gegebenen Erklärung die Appoſition zu τινες ἄνθρωποι aus, deren Eigenſchaften die folgenden Participien ausdrücken; oder mit ἀσεβεῖς fangen die Eigenſchaften an, und οἱ προγεγραμμένοι iſt ein einfacher Adjectivzuſatz und nicht Appoſition zu τινες ἄνθρωπ.; ſo Schneckenburger gegen Winer (zu Gal. 1, 7.). Da προγράφειν im N. T. nur die Bedeutung von praedicere, praescribere hat, ſo erklären es Roſenmüller und Grashof hier mit Unrecht durch proscribere, wobei ihnen vielleicht die Vorſtellung von einem Schickſalsbuche aus Offb. 5, 1. vorgeſchwebt haben mag, in welches die Namen der Angeklagten zur Beſtrafung aufgezeichnet waren. Die οἱ πάλαι προγεγρ. ſind keine andern, als die, von denen vor Alters ſchon geſchrieben iſt, vgl. V. 14 u. 17. Gal. 3, 8. Kol. 1, 5. Auguſti, mit Beziehung auf Bileam, etwas unklar: die vor Alters ſchon beſchrieben ſind. — Die Worte εἰς τοῦτο τὸ κρίμα ſind undeutlich, doch bezieht man ſie gewöhnlich mit Grashof auf die im folgenden V. angeführten Strafen der Böſen. Wegen 2 Petr. 2, 3., wo übrigens der Ausdruck mißverſtanden und in die Worte ἐγένοντο — λαῷ verändert iſt, iſt Roſenmüllers Erklärung von κρίμα durch κατάκριμα unrichtig und unnütz. Mayerhoff, S. 175., erklärt es wegen des dabei ſtehenden τοῦτο (?) von dem innern Gericht, das der Sünder über ſich ſelbſt hält, in ſofern er ſich vom Reiche Gottes ausſchließt. — χάριν die Wohlthat, nach Theophylakt zu Joh. 1. κατ᾽ ἐξοχήν das Chriſtenthum, vgl. Apſtg. 13, 43. 2 Kor. 6, 1. Gal. 1, 6. De Wette und Grashof überſetzen falſch: Gnade. — εἰς ἀσέλγειαν μετατιθ. von de Wette zu frei überſetzt: zur Ausſchweifung mißbrauchen; die Bedeutung iſt: indem ſie die Lehre von der Freiheit (2 Kor. 3, 17. Gal. 2, 4. Jak. 1, 25.) mißverſtehend ihre Befreiung vom moſaiſchen Geſetze zur Beſchönigung ihrer Ausſchweifungen benutzen. — Die von Matthäi vertheidigte Lesart θεόν hinter δεσπότην verwirft Griesbach, wo man alsdann θεόν ergänzt oder δεσπότην zum Folgenden zieht: den alleinigen Herrn

und Gebieter Jeſum Chriſtum verläugnend. Dieſer heißt aber in ſofern Gebieter der Chriſten, als ſie allein ſeine Gebote befolgen; vgl. Tit. 1, 16. 2 Joh. 7. 2 Petr. 2, 1. — Die ältern Erklärer haben in dieſem Verſe durchaus beſtimmte Beziehungen auf Irrlehrer und Ketzer finden wollen, und zwiſchen Gnoſtikern, Cerinthianern, Karpokratianern, Anhängern des Simon Magus, Doſitheus, Menander geſchwankt. Vielleicht nicht mit Unrecht bemerkt Auguſti dagegen, daß dieſe alle wohl ſpätern Urſprunges ſind, und will vielmehr, namentlich aus Erwähnung der Engel V. 6. 9. 14., beweiſen, daß die Sadducäer, die Gegner der Angelologie, hier von dem Verfaſſer bekämpft würden. Allein bei der Allgemeinheit der Ausdrücke ſcheint es ſchon zu gewagt zu ſein, auch nur an beſtimmte Perſonen zu denken.

V. 5. Ἅπαξ wird von Einigen per hyperbaton (ſ. Winer, S. 458.) auf das folgende σώσας bezogen, ſo daß es dem τὸ δεύτερον in dem Sinn entgegenſteht: Gott hat zwar einmal ſein Volk aus Aegypten befreit, aber hernach hat er die Ungläubigen beſtraft. Roſenmüller verbindet ἅπαξ τοῦτο mit ὑπομνῆσαι: noch einmal will ich euch daran erinnern; andre, wie V. 3.: olim. Am beſten ſcheint man es mit Schneckenburger auf εἰδότας zu beziehen: einmal (wie wir im Deutſchen auch ſtatt erſtens ſagen) hat Gott ſein Volk aus Aegypten gerettet, ſodann aber die Ungläubigen vernichtet. — πάντα vor τοῦτο hat Griesbach auf Grund guter Handſchriften verworfen. Uebrigens iſt nach einem bekannten Gräcismus in dieſem Satze das, woran die Leſer erinnert werden ſollen, in Abhängigkeit von dem ins Participium verwandelten Zwiſchenſatze geſtellt. Denſelben Gedanken ſ. Hebr. 3, 16. 17. — μὴ πιστεύσαντας für ἀπειθήσαντας ἀπώλ. bezieht man auf 4 Moſ. 26, 65. Zur Vervollſtändigung des hier ausgeſprochenen Gedankens kann man ergänzen: ſo wird es auch denen ergehen, die zwar von Gott durch das Chriſtenthum begnadigt ſind, doch der Wohlthat ſich unwürdig beweiſen.

V. 6. Ἀγγέλους τε τοὺς nach Schneckenburger ſo viel als ἀγγέλων τε τοὺς, diejenigen von den Engeln, welche. — ἀρχὴν überſetzen gegen den Sprachgebrauch de

Wette: Würde, Roſenmüller: principium suum i. e. statum; Auguſti findet beides darin; richtiger Luther: Fürſtenthum, vgl. Röm. 8, 38. 1 Kor. 15, 24. Epheſ. 6, 12. Denn die jüdiſche Theologie lehrte, daß die Engel als Diener Gottes gewiſſe Theile der Erde und auch andere Weltkörper zur Aufſicht und zum Schutz gewiſſermaßen als ſeine Statthalter erhielten, während ihr eigentlicher Wohnſitz (οἰκητήριον*)) der Himmel war. Allein ein Theil derſelben mit ſeinem ſeligen Looſe noch nicht zufrieden, habe aus Stolz und Uebermuth ſich gegen Gott empört und den Himmel verlaſſen (ἀπολιπόντας τὸ ἰδ. οἰκ. was freilich Andere auf die Erzählung 1 Moſ. 6, 2. beziehen, der zufolge die Engel auf die Erde herabkamen, um ſich mit den lieblichen Töchtern der Menſchen zu vermählen**)), wofür er zur Strafe von Gott in einen finſtern Ort (ὑπὸ ζόφον, 2 Petr. 2, 4. ταρταρώσας) verſtoßen und mit ewigen Banden δεσμοῖς ἀϊδίοις belaſtet ſei. Hier werde er zum Tage des Weltgerichtes aufbewahrt, wo er alsdann noch härtere Strafen erhalten würde. Judas ſtimmt mit dieſen Anſichten in dieſer Stelle ganz überein. Aehnliche Vorſtellungen in den Zendbüchern ſ. bei Haſſe zu unſerm Verſe.

V. 7. Καὶ αἱ — πόλεις die ſogenannte πεντάπολις, Weish. 10, 6. — τούτοις iſt mit Herder und Schneckenburger auf die Engel V. 6. zu beziehen, deren Verbrechen nach dem Buch Enoch daſſelbe war, deſſen die Sodomiten angeklagt wurden. Doch verwerfen wir nicht Hartmanns Erklärung, der es auf Sodom und Gomorrha, und Hänleins, der es auf die Einwohner dieſer Städte bezieht. Allein mit jener erſten Auffaſſung ſtimmt auch, wie ſchon Auguſti bemerkt, der Ausdruck σαρκὸς ἑτέρας am beſten überein, da die Engel als בְּנֵי־הָאֱלֹהִים ſich mit den Menſchentöchtern בְּנוֹת הָאָדָם vermiſchten. Denn ἀπελθοῦσαι —

*) Hanke in ſeiner analysis logica ep. Iudae. Lips. 1748. vertheidigt dieſe Anſicht, während die andre das Zeugniß der Kirchenväter und Apokryphen für ſich hat.

**) Enoch, Kap. 7 — 17. erzählt von dem Rieſengeſchlechte der Nephilim, die aus der Verbindung von 200 Engeln mit den Erdentöchtern entſtanden, und von jenen in verborgenen Künſten unterrichtet, Verderben auf der Erde verbreiteten; vgl. 2 Petr. 2, 4.

ἑτέρας iſt nach hebräiſchem Sprachgebrauch (ſ. 2 Moſ. 34, 15.) euphemiſtiſche Bezeichnung des ſcheußlichen Laſters, das man den Sodomiten vorwarf, und Roſenmüller irrt, wenn er darunter nur Unzucht mit der Frau eines andern (σαρκὸς ἑτέρας) verſteht; Carpzov erklärt es vielmehr mit Recht durch prostibulum ejusdem tamen plane speciei et sexus; Röm. 1, 26. 27. — πρόκεινται vor Augen geſtellt (de Wette), kann auch wörtlich genommen werden: ſie liegen da in Trümmern im todten Meere, wofür das folgende πυρὸς — ὑπέχουσαι auch zu ſprechen ſcheint; vgl. Philo, de vita Mosis l. 2 p. 662. — δεῖγμα gleich ὑπόδειγμα 2 Petr. 2, 6. Die Lesart τέφρας δεῖγμα iſt Conjectur aus τεφρώσας 2 Petr. 2, 6. — πυρὸς αἰωνίου δίκην bezieht man am beſten mit Grashof auf die Asphaltbrände in der Gegend, wo die untergegangenen Städte geſtanden hatten. Was übrigens Schulze, S. 47., hier mythiſche Erzählung nennt, iſt nicht einzuſehen.

V. 8 nehmen wir mit de Wette und Auguſti als Nachſatz des vorigen Verſes, ſo daß ὁμοίως V. 8. dem ὡς V. 7. entſpricht. Daher iſt auch die Lesart des cod. alex. ὅμως μέν τοι mit Griesbach unbedingt zu verwerfen, ſo wie Grashofs Ueberſetzung zu tadeln, in der dies Abhängigkeitsverhältniß beider Verſe ganz übergangen iſt. — οὗτοι die V. 4. erwähnten ἀσεβεῖς. — ἐνυπνιαζόμενοι erklärt Hartmann von unzüchtiger Befleckung im Schlafe; Hänlein verſteht mit Berufung auf Röm. 11, 8. 13, 11. Sorgloſe darunter. Hanke denkt an die Strafe der Sodomiten, 1 Moſ. 19, 11., und findet hier die Gnoſtiker angedeutet. Auguſti vermuthet, daß der Verfaſſer nach der Ueberſetzung der LXX auf Jeſ. 56, 10. Rückſicht genommen habe, und erinnert an den Glauben jener Zeit, daß die Dämonen die Menſchen durch böſe, beſonders wollüſtige Träume verführten. Bretſchneider ganz willkürlich: falsis oraculis decepti vel falsa oracula edentes. Am beſten faßt man es wörtlich: eingeſchläfert, d. h. im Sinnentaumel fortgeriſſen, vgl. ἐν ἐπιθυμίᾳ 2 Petr. 2, 10., was auch den Erklärungen von Hänlein und Roſenmüller am nächſten kommt; Träumer aber, wie Grashof überſetzt, dürfte im Deutſchen eine andre Neben=

bedeutung haben. — κυριότητα ἀθετοῦσι iſt vielleicht mit Beziehung auf κύριον ἡμῶν V. 4. geſagt, wenigſtens behauptet auch ſchon Auguſti, daß nicht blos, wie Carpzov will, an weltliche Obrigkeit zu denken ſei, und Schneckenburger ſchließt daraus, daß V. 4. nicht allein von einem praktiſchen Verläugnen die Rede ſein könne. — δόξας βλαςφημοῦσι am beſten mit de Wette ſo allgemein zu faſſen, wie es im Grundtext ausgeſprochen iſt: ſie läſtern Herrlichkeiten d. h. alles was ehrwürdig iſt. Roſenmüller: τοὺς ἐν δόξῃ διάγοντας, worunter einige Gott verſtehen, andre die Obrigkeit; Schneckenburger behauptet, daß dieſe Worte wegen des folgenden Beiſpiels nur eine Läſterung der Engel bedeuten könne, weil, wenn man es als Läſterung irdiſcher Majeſtäten nähme, deren ſich jene thieriſchen Menſchen (V. 10.) ſchuldig machen, der Vergleichungspunkt mit dem Verfahren des Michael V. 9. fehle. Allein omne simile claudicat, und beſonders bei ſo unbeholfenen Schriftſtellern, wie die neuteſtamentlichen ſind, darf man nicht genaue Durchführung eines Gleichniſſes erwarten. Eher würde man aus den Worten V. 10. οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ οἴδασι βλαςφημοῦσιν beweiſen können, daß hier nicht von irdiſcher Obrigkeit die Rede iſt. Jedoch ſcheint auch der Verfaſſer von 2 Petr. 2, 11. das Wort auf dieſe Weiſe verſtanden zu haben. Credner bezieht etwas unklar dieſen und den zehnten Vers auf das Verhältniß Jeſu als Chriſtus zu Gott. Mayerhoff, S. 177., findet in dieſen Worten noch Anſpielungen auf das Buch Enoch, Kap. 6, 4. und 26, 2.

V. 9. beweiſt durch ein Beiſpiel, wie Unrecht die V. 8. Geſchilderten handeln, indem ſie ſich das zu thun erlauben, was ſelbſt ein Erzengel nicht wagte. Die Meinungen, woher Judas die Erzählung genommen habe, auf die er hier anſpielt, ſind ſehr verſchieden, da im A. T. ſich eine ſolche nicht vorfindet. Denn Herders Vermuthung, daß der Verfaſſer hier auf Zach. 3, 1. 2. (wo aber gar nicht von Moſes, ſondern von Joſua die Rede iſt) hindeute, ſo wie die lächerliche Behauptung anderer, daß Judas hier nach einer beſonders ihm zu Theil gewordenen Offenbarung ſpreche, hat Grashof, S. 136., widerlegt. Allein es iſt auch um ſo weniger nöthig,

zu einer Tradition ſeine Zuflucht zu nehmen, als Origenes, περὶ ἀρχῶν 3, 2., ausdrücklich eine Schrift unter dem Namen ἀνάβασις τοῦ Μωϋσέως erwähnt, aus der Judas dieſe Worte entlehnt habe. Wir haben aber keinen Grund, an der Richtigkeit dieſer Nachricht zu zweifeln, da auch Fabricius cod. speudepigr. V. T. p. 160 — 223. eine apokryphiſche Schrift פטירת משה kennt. Eine ähnliche Sage erwähnen auch ſpätere talmudiſche Schriften, die ſie aber vielleicht aus jener entlehnt haben, vgl. Hanke, S. 92. Wenn jedoch viele Theologen es dem Verfaſſer unſres Briefes zum Vorwurf machen, daß er dergleichen apokryphiſche Schriften zu ſeiner Beweisführung benutzt habe, ſo vergeſſen ſie, daß auch Paulus ſich nicht ſcheut, von ähnlichen Sagen Gebrauch zu machen, verkennen aber vor allen Dingen den Standpunkt, den die neuteſtamentlichen Schriftſteller einnehmen, indem ſie dieſe nach unſerm jetzigen kirchlichen Maßſtabe von Inſpiration und Apokryphik beurtheilen. Wer will jetzt darüber ſich ein Urtheil anmaßen, was einem Schriftſteller des N. T., der überdies nicht einmal Apoſtel war, zu ſagen, welche Schriften zu benutzen ihm geziemte? wer will ihm die Erwähnung einer Schrift verargen, die zu ſeiner Zeit allgemein unter ſeinen Leſern bekannt geweſen ſein muß? denn dieſes Letztere geht aus der ganzen Art hervor, wie Judas dieſe Stelle citirt, und aus dem Gebrauch, den der Verfaſſer von 2 Petr. 2, 11. von ihr macht, ohne ſie durch Anführung von Namen näher zu bezeichnen. — Μιχαήλ ſeit Dan. 10, 13. 21. 12, 1. der Schutzgeiſt der Juden; ſ. Lengerke's Daniel, S. 563. — Zu ἀρχάγγελος הַשַּׂר הַגָּדוֹל Dan. 12, 1. vgl. Tob. 12, 15. Offb. 10, 1. — διακρινόμενος (vgl. Jak. 1, 6.) nämlich ob Moſes begraben werden dürfe, oder nicht, wie Oekumenius ſchon bemerkt, da der Teufel wegen des Aegypters, den Moſes einſt erſchlagen hatte, ſeine Beſtattung verhindern wollte. Daß hier alſo unter Μωϋσέως σώματος nicht das iſraelitiſche Volk oder das moſaiſche Geſetz zu verſtehen ſei, wie manche vermuthet haben, verſteht ſich von ſelbſt. — κρίσιν ἐπενεγκεῖν judicium ferre, ein Latinismus, wie ſich mehrere in die κοινή eingeſchlichen hatten; vgl. Jak. 4, 13. — βλαςφημίας ent=

ſpricht dem κυριότητα ἀθετοῦσι, δόξας βλασφημοῦσιν im vorigen Verſe.

V. 10. Οὗτοι ſ. V. 8. — Die Worte ὅσα μὲν οὐκ οἴδασι ſprechen noch mehr, wie ſchon bemerkt iſt, für unſere V. 8. von δόξας βλασφημ. gegebene Erklärung, vgl. Kol. 2, 18.; doch denkt Roſenmüller mit Unrecht an Gnoſtiker, die Feinde der Engellehre waren. Diejenigen aber, welche dort V. 8. bürgerliche Obrigkeiten verſtehen, erklären dieſe Worte etwas gezwungen: deren Weisheit ſie nicht kennen. — ὅσα δὲ φυσικῶς von Natur — φθείρονται iſt auf die Laſter derer zu beziehen, die Judas im Sinn hat, durch die ſie ſich ſelbſt zu Grunde richten. — ὡς τὰ ἄλογα ζῶα ἐπίστανται, die jedem inwohnenden natürlichen Begierden; vgl. 2 Petr. 2, 12.

V. 11. Der Verfaſſer ſtellt dieſe Laſterhaften den drei größten Verbrechern gleich, die ſeiner Anſicht nach das A. T. kennt, indem er eine allegoriſche Anwendung auf ſie macht. Wie Kain den Bruder mordete (1 Moſ. 4, 8.), ſo morden ſie auch die Seelen ihrer Brüder (ἀδελφοί Mitchriſten) durch Verführung, und machen es nicht anders wie Bileam (4 Moſ. 22.), der durch Gewinnſucht *) ſich verleiten ließ, das Volk Gottes zu verfluchen; aber wie Korah zur Strafe für ſeinen Aufruhr (ἀντιλογίᾳ**)) von der Erde verſchlungen ward (4 Moſ. 16, 32.), ſo werden ſie auch ſich ſelbſt durch ihren Widerſpruch gegen die reine Lehre des Chriſtenthums ins Verderben ſtürzen. — τῇ ὁδῷ ἐπορεύθησαν nach hebräiſchem Sprachgebrauch wie בְּדֶרֶךְ הָלַךְ, nachahmen. — τοῦ Κάϊν erklärt Feilmoſer, Einl. S. 495., richtig durch Neid, und denkt an den Mord Kains. Schneckenburger verſteht dagegen gezwungen darunter den fleiſchlichen Uebermuth der Sophiſtik, deſſen Symbol den Juden Kain war. Gegen eine ſolche Auffaſſung ſpricht wohl die Erwähnung der beiden folgenden Namen, wenngleich es nicht zu läugnen iſt, daß Philo auch Bileam in jener Bedeutung aufführt. Allein wenn auch der Wortverſtand eine ſolche Erklärung zuließe, ſo ſcheint ſie

*) Vgl. das zu 2 Petr. 2, 15. Geſagte.

**) Uebrigens ſcheint dieſer Ausdruck auf Irrlehrer hinzudeuten.

doch in ihrer künſtlichen Geſuchtheit dem einfachen Geiſte unſres Verfaſſers nicht angemeſſen zu ſein. Daſſelbe gilt gegen Carpzov (S. 227.), der hier eine Anſpielung auf diejenigen findet, die bei Irenäus, Clemens, Tertullian Kainianer heißen, und unter den τῇ πλ. τ. Βαλαὰμ μ. ἐξ. wegen Offb. 2, 14. 15. die Nikolaiten verſteht. — ἐξεχύθησαν ſie haben ſich ergoſſen d. h. geſtürzt; vgl. Judith 15, 2. — ἀπώλοντο erklärt Roſenmüller falſch: aoristus pro futuro aut pro praesenti; da im Gegentheil der Verfaſſer gerade ſagen will: ſie ſind ſchon ins Verderben geſtürzt.

V. 12. Οὗτοι nimmt die V. 10. abgebrochene Rede wieder auf. — Die Lesart ἀπάταις ſcheint aus 2 Petr. 2, 13. in den Text gekommen zu ſein, daher Griesbach mit Recht ἀγάπαις vertheidigt. — σπιλάδες überſetzen die meiſten (ſelbſt de Wette) durch σπῖλοι 2 Petr. 2, 13. verleitet: Schandflecken; allein die eigentliche Bedeutung iſt Klippen (auch von σπῖλος), und giebt, ſo viel ſich Herder auch dagegen auflehnt, den paſſenden Sinn: ſie ſind die Klippen eurer Liebesmähler, d. h. an ihnen ſcheitern eure Liebesmähler und arten in Gelage aus; ſo auch Grashof; Luther überſetzt ἀγάπαις falſch durch Almoſen. — ἀφόβως ziehen Griesbach, Auguſti, de Wette zum Vorigen: ohne Scheu praſſend; Roſenmüller zu ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες. Dieſes letztere will Schneckenburger ironiſch faſſen mit Anſpielung auf die Lehren, die dieſe Leute etwa zu geben verſprachen, was in der Sprache des N. T. ποιμαίνειν heißen ſoll; denn er will nicht blos, wie de Wette, unſittliche Menſchen, ſondern auch Verführer (vgl. V. 11. 13. 16. 18.) verſtehen. — νεφέλαι ἄνυδροι ſind nicht blos, wie Schneckenburger meint, Wolken in der Sandwüſte, ſondern überhaupt leichte Wolken, die keinen Regen geben, alſo täuſchen, mit denen daher die Irrlehrer ſehr wohl verglichen werden konnten. — Statt περιφερόμεναι hat Griesbach auf Grund guter Handſchriften παραφερόμεναι in den Text aufgenommen. — δένδρα φθινοπωρινὰ, ἄκαρπα erklärt Hänlein für Tautologie; Auguſti, um den Verfaſſer davor zu bewahren, überſetzt (mit Carpzov, S. 230.) φθινοπωρινά höchſt gezwungen durch: frugiperdae, und verſteht ſolche Bäume

darunter, die ihre Früchte unreif abwerfen, während ἄκαρπα ſolche ſein ſollen, die gar keine Früchte tragen. Roſenmüller faßt es als Bäume im Herbſte, die ohne Blätter ſtehen. Am beſten nimmt man ἄκαρπα als nähere Bezeichnung für φθινοπωρ. ſpätherbſtliche Bäume (de Wette), nämlich frucht=leere. — δίς will Hänlein zu ἄκαρπα ziehen: Bäume, die ſchon zweimal nichts getragen haben. Allein offenbar gehört es zu ἀποθανόντα, und Auguſti bemüht ſich unnütz, dieſen Ausdruck auch genau den Bäumen anzupaſſen, deren erſter Tod das Nichttragen von Früchten, der zweite das endliche Verdorren ſein ſoll. Dem Verfaſſer kam es nur darauf an, auch mit Vernachläſſigung des Gleichniſſes, einen paſſenden Ausdruck für jene verderblichen Menſchen zu finden, und da iſt das zweimalige Sterben im Gegenſatz zu der Wiedergeburt eine ſehr glückliche Bezeichnung; denn der Nichtwiedergeborne iſt in der Sprache des N. T. einfach todt, vgl. Kol. 2, 13., der wieder Abgefallene, wie dieſe Verführer, daher zwiefach. Deshalb können ſie auch ἐκριζωθέντα ſchon entwurzelte d. h. gänzlich erſtorbene, genannt werden, und die irren gänz=lich, die auch hier annehmen, daß der Aoriſt ſtatt des Futu=rums geſetzt ſei, abgeſehen davon, daß ſich eine ſolche Annahme grammatiſch nicht rechtfertigen läßt; vgl. Winer, S. 292.

V. 13. Κύματα ἄγρια tobende Meereswellen (de Wette); Lehrer werden überhaupt bei den Hebräern mit dem Meere verglichen, ſ. Moses theol. Samar. ed Gesen. p. 26.; Carpzov hält es für eine Anſpielung auf Jeſ. 57, 24. — ἀστέρες die Chriſten, die auch φωστῆρες Phil. 2, 15. heißen; umgekehrt die Irrlehrer und Verführer πλανῆται, Irrſterne, wie man im Deutſchen Irrlichter ſagt. Den Gegenſatz bilden ζόφος τοῦ σκότους, was Auguſti ſo aufzufaſſen ſcheint, daß dieſe Verführer in ewigem Irrthum bleiben ſollen; beſſer denkt man an die Strafen der Hölle, die Matth. 8, 12. 22, 13. 25, 30. als ewige Fin=ſterniß geſchildert werden.

V. 14. Τούτοις auf dieſe, vgl. Matth. 13, 14. Winer, S. 176.; gezwungen wendet Schneckenburger auch Gal. 3, 16. für dieſen Dativ an. — ἕβδομος ἀπὸ

Ἀδάμ vgl. 1 Moſ. 5, 18 *). Daß hier ein im Namen dieſes Enoch verfaßtes apokryphiſches Buch von Judas benutzt und citirt wird, hat den Auslegern die größten Schwierigkeiten gemacht. Lange galt dieſe Schrift für verloren, da auch unter den von Grabe in ſeinem spic. patr. T. I. geſammelten Fragmenten des mit Enochs Namen bezeichneten Pſeudepigraphums keine Stelle ſich vorfand, die mit der unſrigen die geringſte Aehnlichkeit zeigte, und das durch den Miſſionar Gilles de Loche im ſiebzehnten Jahrhundert nach Europa gebrachte Buch Enoch in äthiopiſcher Sprache von Ludolf (hist. aeth. 3, 4.) als unächt erwieſen wurde. Allein im Jahre 1773. erhielt James Bruce bei ſeinem Aufenthalte in Abeſſynien drei Exemplare eines gleichfalls in äthiopiſcher Sprache geſchriebenen Buches Enoch, das durch die gelehrten Bemühungen von Silveſtre de Sacy (notice du livre d'Enoch. Paris, 1800.) ſich als das ächte, im Alterthum bekannte und hier benutzte ergab. Seitdem iſt es durch die zu Oxford 1821. von Laurence herausgegebene engliſche Ueberſetzung und durch die deutſche, die durch Rödiger, Halle 1832. und Hoffmann, Jena 1833. erſchien, ſo wie durch die von Lücke darüber in ſeiner Einleitung in die Offenbarung Johannis und die geſammte apokalyptiſche Litteratur, S. 53 — 78. angeſtellten Unterſuchungen bekannter geworden. Dieſem zufolge findet ſich die von Judas citirte Stelle im zweiten Kapitel dieſes Buches, und lautet nach de Sacy's wörtlicher Ueberſetzung: et venit cum myriadibus sanctorum, ut faciat iudicium super eos, et perdat impios et litiget cum omnibus carnalibus pro omnibus, quae fecerunt et operati sunt contra eum peccatores et impii; was ſich gemäß der bis Kap. 6. gehenden Einleitung auf das heilige Geſicht bezieht, was Enoch im Himmel gehabt hat, und worüber er von den Engeln unterrichtet wird, es von dem Gerichte Gottes über die Welt zur Belohnung der Frommen und zur Beſtrafung der Gottloſen zu verſtehen. Daß Judas hier das Original citirt, darüber waltet kein Zweifel mehr, ſeitdem Lücke (S. 65.) auf über-

*) Es iſt ganz unnütz, mit Strauß, Leben Jeſu B. 1. S. 152., der Zahl Sieben hier eine myſtiſche Bedeutung beizulegen, da Enoch wirklich der ſiebente von Adam war.

zeugende Weiſe dargethan hat, daß das Buch urſprünglich griechiſch geſchrieben iſt. Ob es übrigens in oder außerhalb Paläſtina's *) verfaßt ſei, iſt eine unnütze Frage, doch ſcheint die Bekanntſchaft des Judas mit demſelben, die er offenbar auch bei ſeinen Leſern vorausſetzt, (gegen Lücke) für die Annahme zu ſprechen, daß es innerhalb der Grenzen von Paläſtina entſtanden ſei, beſonders da es wohl damals noch nicht ſo alt war, daß es ſchon einen weitern Kreis von Leſern erlangt haben konnte. Denn wenn auch Lücke (S. 60.) aus der Schilderung des in der zehnten großen Woche hereinbrechenden Gerichtes beweiſt, daß das Buch nach der Zerſtörung von Jeruſalem verfaßt ſei, wodurch denn natürlich auch der Brief des Judas in eine ſpätere Zeit gerückt werden würde, ſo ſcheint dies doch nur für den zweiten Theil des Buches Geltung zu haben. Denn wir wſſen, daß die Alten mehrere Bücher des Enoch kennen, ſo Origenes, c. Cels. 5. p. 267. ed. Spenc., und daß die Tradition ihm mehrere Schriften verſchiedenen Inhaltes zuſchreibt **); da nun das Buch, wie es uns vorliegt, wegen mangelhaften Zuſammenhanges und häufiger Wiederholungen ſich nicht als ein Ganzes zu erkennen giebt, ſo dürfte die von Hoffmann (in Erſchs und Grubers allgem. Encyclop. Th. 5. S. 2.) ausgeſprochene Meinung nicht unwahrſcheinlich ſein, daß es in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt aus einer Reihe verſchiedener Aufſätze zuſammengeſetzt ſei, welche urſprünglich für ſich beſtanden haben, und ſpäterhin an einander geſchoben ſein möchten. Demnach können wir füglich den Theil, aus dem dieſes Citat entnommen iſt, für älter als den folgenden halten, der vor der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben war, und daher auch von Judas, der unſrer Anſicht nach vor derſelben ſchrieb, benutzt werden konnte ***). Was nun aber überhaupt ſeine Benutzung einer apokryphiſchen Schrift betrifft, ſo wird dieſelbe dem Unbefangenen um ſo weniger auffallen, als Lücke mit Glück zu be-

*) Die aſtronomiſchen Gründe, die Laurence aus Kap. 71, 18. für letztere Anſicht beibringt, ſind, wenngleich von Lücke nicht treffend widerlegt, doch gewiß unrichtig.

**) S. Fabricii cod. pseudeb. T. I. p. 215.

***) Mayerhoff, S. 176., ſetzt das Buch, freilich ohne weitere Beweisführung, in die Zeit des Regierungsantrittes Herodes des Großen.

weiſen ſucht, daß der Verfaſſer des Buches Enoch ein Judenchriſt war. Wollte daher Judas ſich auf eine chriſtliche Schrift zur Beſtätigung ſeiner Behauptungen berufen, ſo blieb ihm faſt keine andere übrig als eben dieſe, da die Sammluug der neuteſtamentlichen Bücher noch nicht gemacht, und ein anderes chriſtliches Buch noch nicht geſchrieben war. Endlich darf nicht vergeſſen werden, daß die Begriffe von Kanonicität und Apokryphik damals noch keineswegs ſcharf aus einander lagen, vgl. Luk. 1, 1., daß die Kirche ſich namentlich dieſes Buches häufig bediente, und daß Origenes und Tertullian *) in einer Art davon ſprechen, die es ſehr wahrſcheinlich macht, daß es in der älteſten Zeit eine gleiche Geltung mit unſern kanoniſchen Büchern gehabt haben muß. Kaum der Erwähnung verdient übrigens Grashofs Vermuthung, Judas habe aus mündlicher Ueberlieferung dieſe Weiſſagung Enochs niedergeſchrieben.

V. 15. Statt ἐξελέγξαι haben einige Handſchriften ἐλέγξαι, was den Sinn nicht verändert. — Nach ἠσέβησαν hat die Philoxeniana noch den Zuſatz: propterea quod deseruerunt dominum. Ueber die tranſitive Bedeutung von ἠσέβησαν vgl. Winer, S. 182.

V. 16. Οὗτοι wieder die bereits V. 4. 8. 10. 12. Erwähnten. — γογγυσταί und μεμψίμοιροι im N. T. ἅπαξ λεγόμενα; letzteres erklärt Heſychius durch φιλεγκλήμων, φιλαίτιος. Ob hier mit Grashof, der darin Grotius folgt, an die Unzufriedenheit der damaligen Juden mit ihrem Schickſale zu denken ſei, die ſich gegen das römiſche Joch empörten, iſt ſehr unwahrſcheinlich, da unter den Verführern, die Judas hier im Auge hat, Chriſten zu verſtehen ſind, welche damals ſich noch nicht um politiſche Händel bekümmerten, und im Gegentheil, um ſich davon ganz fern zu halten, von Jeruſalem ſich nach Pella begaben (vgl. Epiphan. 29, 7. 30, 2. Theodoret. 2, 2. August. in Faust. 19, 18.); vgl. vielmehr 1 Kor. 10, 10. Es ſcheinen ſolche gemeint zu ſein, die wie Diotrephes (3 Joh. 10.)

---

*) Erſterer ſagt c. Cels. l. 5. p. 267.: ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐ πάνυ φέρεται ὡς θεῖα τὰ ἐπιγεγραμμένα τοῦ Ἐνὼχ βιβλία. vgl. περὶ ἀρχῶν l. 1. c. 3. Letzterer de habit. mul. c. 3.: scio scripturam Enoch non recipi a quibusdam, quia nec in armarium iudaicum admittitur. Vgl. Suiceri thes. eccl. T. I. 1131.

ſich gegen die Einrichtungen in der Gemeinde auflehnten. — θαυμάζοντες πρόσωπα iſt daſſelbe, was προσωποληπτεῖν Jak. 2, 9., wo ein ähnlicher Gedanke ausgeſprochen iſt. Ueber die Conſtruction dieſer Worte ſ. Winer, S. 450. — Zu ὠφελείας χάριν vgl. τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ V. 11.

V. 17. Ob hier Schriften der Apoſtel gemeint ſind, iſt ſchwer zu entſcheiden; zwar folgt der Verfaſſer des zweiten petriniſchen Briefes Kap. 3, 15. dieſer Anſicht, wiewohl er zunächſt 3, 2. dieſe Worte auf die alten Propheten bezieht; allein ſchon der Ausdruck ῥημάτων τ. προειρημένων dürfte derſelben vielleicht entgegen ſein. — Semler und Haſſe verſtehen unter ἀποστόλων überhaupt chriſtliche Lehrer, wogegen in jener petriniſchen Stelle Paulus erwähnt wird. Uebrigens ſchließt Grotius aus dieſen Worten, daß Judas kein Apoſtel geweſen ſei, was Hänlein, S. 156., nicht mit Glück zu widerlegen ſucht.

V. 18. Ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ erklärt Roſenmüller falſch: tempus posterius; es bezieht ſich auf die Wiederkunft Chriſti, die die Apoſtel auf das Beſtimmteſte nach Matth. 24, 5. 11. 24. 1 Kor. 7, 29. 10, 11, 1 Theſſ. 4, 15. 17. 5, 2. 2 Theſſ. 2, 1. noch zu ihrer Zeit erwarteten; vgl. Jak. 5, 7. Uebrigens ſpricht Paulus 2 Theſſ. 2, 3. 1 Tim. 4, 1. von dieſen Verführern und Spöttern (ἐμπαῖκται), die der Wiederkunft des Herrn vorangehen ſollen, was den Verfaſſer des zweiten petriniſchen Briefes an der erwähnten Stelle verleitet zu haben ſcheint, dieſen namentlich zu machen. — ἐπιθυμίας τῶν ἀσεβειῶν gleich ἐπιθ. ἀσεβεῖς. Vgl. V. 8.

V. 19. Οἱ ἀποδιορίζ. ἑαυτούς sc. ἀπο τῶν ἄλλων (Roſenmüller); der Artikel οἱ ſteht wie V. 4.; ἑαυτούς fehlt in manchen Handſchriften, doch ſcheint es jedenfalls, wie Gal. 2, 12., zu ergänzen zu ſein, da ſonſt, wie auch in Grashofs Ueberſetzung: die Spaltungen verurſachen, das Object fehlen würde. Schneckenburgers und Mayerhoffs Erklärung: die innerlich Getrennten, ſynonym mit ψυχικοί, iſt gegen die Grammatik. Wenn aber erſterer ἑαυτούς aus dem Grunde verwirft, weil jene Leute ſich nicht abſonderten, ſon=

dern unter die Chriſten miſchten, ſo widerſpricht er der Geſchichte der Kirche, die ſchon von der älteſten Zeit an ſich über Irrlehrer beklagt, die darauf ausgingen, Secten zu ſtiften, vgl. Kol. 3., aber ſo lange, bis ihnen dies gelang, natürlich in der Gemeinde der Chriſten verweilen mußten. Auch iſt ſeine Behauptung nicht klar, daß οὗτοι nicht auf das früher Geſagte zu beziehen ſei, ſondern bei Judas immer auf die Bewußten hinweiſe, wie er aus V. 8. 10. 12. 16. darthun will. — Die Worte πνεῦμα μὴ ἔχοντες ſind aus der platoniſch-jüdiſchen Theologie zu erklären; wofür jedoch Schnekkenburger falſch die Stelle 1 Theſſ. 5, 23. anwendet, beſſer Carpzov 1 Kor. 2, 14. 15., und ihre Bedeutung folgende: jene Gottloſen, die Gottes Geiſt (πνεῦμα ἅγιον V. 20.) nicht einkehren ließen, haben ſelbſt daher kein πνεῦμα, ſondern ſind blos ψυχικοί, vgl. Jak. 3, 15. Kol. 3, 5. 1 Joh. 4, 1.

V. 20. Nach der langen Apoſtrophe gegen dieſe Verführer wendet der Verfaſſer ſich wieder an die V. 3. ſchon angeredeten ἀγαπητοί zurück, und ſchließt ſeinen Brief nach jener langen Schilderung verderblicher Gemeindemitglieder mit der Ermahnung, nicht von dem wahren Glauben abzuweichen. Denn das iſt hier ohne Zweifel mit Auguſti unter πίστις zu verſtehen, der wahre Glaube, der den Irrlehren jener Verführer gegenüberſteht. Will man aber unter letztern keine Irrlehrer verſtehen*), ſo darf man mit Carpzov πίστις pro virtutibus fide emanantibus halten. Warum dieſe übrigens ἁγιωτάτη (ein idiotismus Iudae, nach Carpzov) heißt, iſt eine ſo unnütze Frage, als die Antwort Auguſti's: entweder in Beziehung auf die Gemüther der ἅγιοι, oder in Anſehung des ſie bewirkenden πνεῦμα ἅγιον. — ἐποικοδομοῦντες überſetzt de Wette richtig: gründet euch feſt auf eurem Glauben, vgl. 1 Kor. 3, 10. — Die Worte ἐν πνεύματι ἁγίῳ verbindet Oekumenius mit dem Vorigen; beſſer gehören ſie zu προσευχόμενοι. Doch überſetzen Carpzov und Roſenmüller nicht richtig: instinctu spiritus sancti precantes; es heißt vielmehr: im Bewußtſein des heiligen Geiſtes.

*) S. die einleitenden Bemerkungen.

V. 21. Ἀγάπη ϑεοῦ Liebe zu Gott, in der wir uns erhalten können, indem wir der Barmherzigkeit unſeres Herrn Jeſu Chriſti harren. — τὸ ἔλεος — αἰώνιον erklärt Carpzov, indem er ſich auf Röm. 6, 23. 1 Petr. 1, 13. beruft, für gleichbedeutend mit τὸ ἔλεος Χρ. ζωὴν αἰώνιον, und faßt die Worte ζωὴν αἰών. gewiſſermaßen als Appoſition. Beſſer wohl mit Grashof: durch die, nämlich die Barmherzigkeit, wir zum ewigen Leben gelangen.

V. 22 — 23. Schon Mill macht darauf aufmerkſam, daß dieſe Stelle in den Handſchriften verdorben ſei. Die meiſten leſen: καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε διακρινομένους· οὓς δὲ etc. was Grotius billigt, und überſetzt: reprehendite illos, qui se ceteris praeferunt. Auguſti lieſt: ἐλέγχετε διακρινόμενοι, überſetzt aber nicht mit Semler: alios arguite et seiungite omnino a vobis, ſondern bezieht διακριν. in der Bedeutung von Unterſchied machen, nach Jak. 2, 4. 1 Kor. 6, 5. ſowohl, auf ἐλέγχετε als auf σώζετε. V. 23. Die Vulgata überſetzt: et hos quidem arguite iudicatos; illos vero salvate de igne rapientes; aliis autem miseremini in timore; ſcheint alſo einer ganz andern Lesart gefolgt zu ſein. Wir wiederholen nicht die Verſchiedenheiten des Textes, wie ſie Wetſtein und Griesbach aufgezählt haben, ſondern erklären uns mit der Lesart des letztern einverſtanden: καὶ οὓς μὲν ἐλεεῖτε διακρινόμενοι· οὓς δὲ ἐν φόβῳ σώζετε ἐκ τοῦ πυρὸς ἁρπάζοντες. — διακρινόμενοι sc. μεταξὺ αὐτῶν (nämlich ἀσεβεῖς V. 4.) und nicht, wie Roſenmüller will, μεταξὺ αὐτῶν καὶ τῶν ἄλλων, wird allerdings, wie Auguſti richtig geſehen hat, auf ἐλεεῖτε und σώζετε bezogen, ſo daß wir den Sinn bekommen: macht einen Unterſchied unter dieſen Gottloſen, die einen behandelt milde (ἐλεεῖτε, de Wette), die andern hingegen ſtrenge (ἐν φόβῳ σώζετε); danach ſtünde διακρινόμενοι freilich beſſer am Anfange des Satzes. — ἐλεεῖτε hat im Allgemeinen denſelben Sinn mit ἐλέγχετε: habt Mitleid mit ihnen, und belehrt ſie; woher die leichtere Lesart ἐλέγχετε für erklärende Gloſſe zu halten ſein dürfte. — ἐν φόβῳ σώζετε gehört offenbar zuſammen, und Carpzov irrt, indem er zu ἐν φόβῳ ergänzt τηρεῖτε, und σώζετε mit einge-

ſchobenem *καί* zum Folgenden zieht. Die Bedeutung iſt: ret-tet ſie durch Furcht, durch Drohungen (wie ſchon Auguſti und de Wette); und Grashof überſetzt eben ſo falſch: mit Furcht d. h. mit Behutſamkeit, damit ſie nicht euch am Ende in ihr Verderben hineinziehn; wie Roſenmüller: festinantes et trepidantes. — *ἐκ τοῦ πυρὸς ἁρπάζοντες* er-klären Roſenmüller und Carpzov für ſprüchwörtliche Redens-art aus Amos 4, 11. in der Bedeutung: der äußerſten Ge-fahr entziehen, vgl. 1 Kor. 3, 15. Auguſti: entreißt ſie dem Feuerbrande wilder Begierden. Vielleicht dürfen wir auch an das hölliſche Feuer denken, in das dieſe Gottloſen verdammt werden würden, wenn man ſie ihm, wie hier verlangt wird, nicht vorher entzöge. — *μισοῦντες* — *χιτῶνα* obgleich ihr ſelbſt ihr Kleid (das nämlich von ihrer Luſt befleckt iſt V. 8.) meidet. Ihr ſollt mir ſolches Beiſpiel chriſtlicher Ge-ſinnung geben, daß ihr dieſer Sünder euch annehmet, obwohl ſie euch ſo verhaßt ſein müſſen, daß ihr ſelbſt ihre Kleider nicht anrühren möget. Die Bemerkung von Carpzov, daß die He-bräer Haut und Fleiſch das Kleid des Menſchen genannt hätten, iſt hier nicht anzuwenden. De Wette's Ueberſetzung iſt unklar.

V. 24 — 25. bilden den Epilog, der aus Bitten für die treu gebliebenen Bekenner Chriſti und der Doxologie be-ſteht. Die Verſchiedenheit der Lesarten iſt groß und ſcheint auf Unächtheit des Textes hinzudeuten. Zwar behauptet Mill, daß Judas die Worte aus Röm. 16, 27. (nach Gries-bach Schluß von Kap. 14.) entlehnt habe; da aber die meiſten Kritiker die Aechtheit dieſer Stelle ebenfalls in Zweifel ziehen (ſ. de Wette, Auslegung d. Römerbriefes), ſo wäre die der unſrigen damit keineswegs gerettet. — Statt *ὑμᾶς* leſen einige Handſchriften *ἡμᾶς*, andre *αὐτούς*. Allein ſchon aus innern Gründen wegen V. 2. 3. 17. 20. iſt *ὑμᾶς* vorzuziehn. — Hinter *ἀπταίστους* haben einige noch *καὶ ἀσπίλους*, und *ἀμέμπτους* ſtatt *ἀμώμους*. — *σοφῷ* hinter *μόνῳ* wird für Gloſſe aus jener pauliniſchen Stelle gehalten, vgl. 1 Tim. 1, 17. — Die Worte *δια Ἰησ. Χρ. τ. κ. ἡμῶν*, die der cod. alex. hat, und Grotius billigt, hat Griesbach in den Text aufgenommen, aus dem ſie aber Carpzov wieder entfernen will, um die ganze

Doxologie auf Chriſtus beziehen zu können. — φυλάξαι ὑμᾶς ἀπταίστους (im N. T. ἅπαξ λεγ.) überſetzt de Wette ſehr paſſend: euch vor dem Falle zu bewahren. — ἐν ἀγαλλ. gehört zu ὑμᾶς. — σωτήρ wird bekanntlich im N. T. ſowohl als Beiname Gottes, als Chriſti gebraucht; vgl. Bretschneider, lexic. s. v. — Zu den Worten δόξα — αἰῶνας vgl. Matth. 6, 13.

Die beiden Briefe des Petrus.

Einleitende Bemerkungen zu dem erſten Briefe des Petrus.

Simon oder Simeon, Sohn des Jona (Joh. 1, 43.) und Bruder des Apoſtels Andreas (Matth. 10, 2.), ein galiläiſcher Fiſcher aus Bethſaida (Joh. 1, 45.), erhielt von Jeſu bei ſeiner erſten Bekanntſchaft in Beziehung auf ſeinen Charakter den Beinamen כֵּיפָא *Πέτρος*, Joh. 1, 43. Luk. 6, 14 *). Nach dieſer Begebenheit, die ihn vielleicht zur Selbſtprüfung in Hinſicht auf die große Aufgabe, die ihm zu Theil zu werden beſtimmt war, führen ſollte, kehrte er noch einmal nach Kapernaum, wohin er ſeinen Wohnſitz verlegt zu haben ſcheint (Luk. 4, 38.), in das bürgerliche Leben zurück, von der Pflicht als Gatte gerufen. Denn nach Matth. 8, 14. Luk. 4, 38. Euſeb. 3, 30. war er verheurathet**); da er jedoch ſpäterhin die Feſſel erkannte, die ihm dieſer Umſtand für ſeinen großen Beruf auferlegte, ſo gab er ſein Hausweſen auf, und führte nach 1 Kor. 9, 5. ſeine Frau auf ſeinen Bekehrungsreiſen mit ſich, bis ſie nach der Erzählung des Clemens von Alexandrien, strom. 7, 17., noch bei ſei-

---

*) Matthäus dagegen weiß davon nichts, und ſtellt vielmehr Kap. 4, 18. 10, 2. die Sache ſo dar, als wenn Petrus ſchon früher ſo geheißen habe. Auch ſteht Joh. 1, 43. mit Mark. 3, 16. in der Zeitbeſtimmung, wann dies geſchehen ſei, in Widerſpruch; jedoch ſtimmt das Evangelium des Petrus mit Markus in der Ausſage überein, daß die Söhne des Zebedäus mit Simon zugleich von Jeſu ihre Namen erhalten hätten. Ueberhaupt herrſcht in dieſer Geſchichte viel Verſchiedenheit bei den Evangeliſten; denn nach Joh. 1, 41 — 43. führte Andreas ſeinen Bruder Simon zu Jeſu, nach Matth. 4, 18. kam dieſer zuerſt zu ihnen.

**) Woher weiß Mayerhoff, S. 65., daß Simon ſich erſt „ſpäter", was nichts andres heißen kann, als nach der Bekanntſchaft mit Jeſu, verheurathet habe?

nen Lebzeiten als Märtyrin ſtarb. Endlich als Jeſus die zwölf Apoſtel (nach der Zahl der zwölf Stämme) zu ſeinen Begleitern erwählte, rief er auch Petrus wieder zu ſich, Mark. 3, 14 — 19. Matth. 10, 2. Apſtg. 1, 13., und ſeitdem finden wir dieſen als einen der ausgezeichnetſten und vertrauteſten Jünger in ſeiner beſtändigen Begleitung*). Nach der Kreuzigung Chriſti trat Petrus mit entſchiedener Kraft nicht blos an die Spitze der Gemeinde, ſondern auch ſämmtlicher Apoſtel, und wir können ihn nicht beſſer, als durch den Ausdruck *στόμα τῶν ἀποστόλων*, den Chryſoſtomos von ihm braucht, charakteriſiren. Denn wir ſehen ihn in muthvollem Kampfe mit dem Judenthum als Vertheidiger der chriſtlichen Lehre und ihrer Bekenner (vgl. Apſtg. 4.) zu Jeruſalem. Von da aus bereiſte er die in der Umgegend entſtandenen Gemeinden. So wurde er mit Johannes zu dieſem Zweck nach Samarien geſandt, Apſtg. 8, 14. Von da zurückgekehrt, bereiſte er Judäa, und taufte, durch ein zu Joppe erhaltenes Geſicht (Apſtg. 10, 10 — 16.) von der gleichen Befähigung der Heiden und Juden zum Chriſtenthum überzeugt, in Cäſarea einen unbeſchnittenen Heiden (Apſtg. 10, 48.). Von der judaiſirenden Parthei in Jeruſalem darüber zu Rede geſtellt, vertheidigte er ſich zwar glänzend (Apſtg. 11, 18.), ſcheint aber doch wieder in ſeiner Anſicht über dieſen Punkt während ſeines Aufenthaltes zu Antiochien, wohin er ſich vielleicht nach der Apſtg. 12, 17. erwähnten Flucht aus Jeruſalem begeben hatte**), ſchwankend geworden zu ſein (Gal. 2, 11.). Wenigſtens gerieth er mit Paulus in Streit, in Folge deſſen beide ſich förmlich im Bekehrungsgeſchäft theil-

---

*) Auch über dieſe doppelte Berufung ſtimmen die Evangelien nicht überein. Matthäus kennt ſie gar nicht; gleich bei der erſten Bekanntſchaft Jeſu mit Petrus und Andreas ſagt er von ihnen 4, 20.: *ἠκολούθησαν αὐτῷ*, und ſpricht auch vor der ausdrücklichen Erwähnung (nicht Erwählung, wie Luk. 6, 13.) der Zwölfe (10, 2.) beſtändig von ſeinen Jüngern, die ihn begleiteten z. B. 9, 37. Markus ſcheint ſie zu kennen, wenngleich er nicht die zwiſchen 1, 16. und 3, 14. fallende Rückkehr des Petrus in ſeine Heimath erwähnt. Lukas dagegen erzählt 4, 38. die Bekanntſchaft des Petrus mit Jeſu, läßt ihn darauf aber wieder 5, 3. ſein Gewerbe treiben, und berichtet erſt ſpäter 6, 3. ſeine förmliche Aufnahme in die Zahl der zwölf Apoſtel.

*) De Wette, Mayerhoff, Credner ſetzen dieſen Aufenthalt in Antiochien erſt nach dem Apoſtelconvent. Vgl. Rückert, Comm. z. Galaterbriefe, S. 325.

ten (Gal. 2, 7. 8.) und Petrus nur den Juden das Chriſtenthum predigte. Die Nachrichten über ihn werden ſeitdem immer zweifelhafter. Zwar wird er noch einmal in der Apoſtelgeſchichte 15, 7. erwähnt, als er der Verſammlung der Apoſtel zu Jeruſalem beiwohnte, und eine freiſinnige Meinung in Betreff der Heidenbekehrung äußerte; allein bald darauf ſcheint er ohne eine beſondere Veranlaſſung Jeruſalem verlaſſen zu haben*), und ſeitdem gehört ſeine Geſchichte der Sage an. Denn daß er Biſchof der Gemein-

*) Wenn wenigſtens Credner das wachſende Anſehen des Jakobus dafür hält (Apſtg. 12, 17. 15, 13. 21, 18.), ſo iſt dies gewiß falſch, da dieſer wohl gerade erſt dadurch im Anſehen ſtieg, daß Petrus die Gemeinde verließ. Uebrigens haben wir dieſe Erzählung ganz der gewöhnlichen Anſicht getreu gegeben, wogegen wir folgende Vermuthung aufſtellen. Daß Lukas ſeine Apoſtelgeſchichte (in der er keineswegs von einer Idee ausgehend, wie Mayerhoff behauptet, die Geſchichte der Kirche, ſondern die πράξεις τ. ἀποστόλων beſchreiben wollte, was überhaupt der concreten Anſchauung des Alterthums ſo wie des kindlichen Berichterſtatters angemeſſener war) in zwei Theile theilt, in deren erſtem, Kap. 1 — 12, 17., er die Thaten des Petrus, und zweitem die des Paulus beſchreibt, iſt außer Zweifel. Er folgt dabei nicht blos dem Gange der Begebenheiten, ſondern einer ganz beſtimmten Abſicht; indem er, um nicht die Geſchichten beider durch einander zu werfen, wenn er genau der Zeit nachginge (wozu auch ſchon die Feder eines geübten Geſchichtſchreibers gehört, um nicht Verwirrung in die Darſtellung zu bringen), erſt die Geſchichte des einen ganz beendigt, und dann die des andern anfängt. Daher recapitulirt er von Kap. 13. an die Geſchichte des Paulus, und wir ſehen Kap. 13 — 15. nicht als eine Fortſetzung von Kap. 11. und 12. an, ſondern als Darſtellung gleichzeitiger Begebenheiten. Demnach ſind die 11, 27. erwähnten προφῆται dieſelben, die 15, 1. genannt werden, und die 11, 2 — 18. erzählten Streitigkeiten nicht verſchieden von den 15, 7 — 21. gemachten Verhandlungen auf dem ſogenannten Apoſtelconvent, auf dem Petrus die Sache der Heiden vertheidigte, indem er zuerſt ſein eignes Verfahren rechtfertigte, Kap. 11., und dann den Beſchluß wegen Abſchaffung des moſaiſchen Geſetzes durchſetzte, Kap. 15. So fällt 15, 22. mit 11, 25. zuſammen, und es erklärt ſich, wie Petrus, von dem es 12, 17. heißt, daß er Jeruſalem verlaſſen habe, doch wieder 15, 7. daſelbſt erſcheint, ohne daß das Mindeſte von ſeiner Rückkehr dahin geſagt iſt. Denn es fällt 15, 7. der Zeit nach vor 12, 17., und die hier über Petrus mitgetheilte Nachricht iſt die letzte von ihm in der Apoſtelgeſchichte. So erklärt ſich denn auch durch die Verfolgung des Herodes auf eine genügende Weiſe der Umſtand, daß Petrus Jeruſalem gänzlich verließ; wohin er ſich begeben, war wahrſcheinlich dem Berichterſtatter ſelbſt unbekannt, und er bedient ſich daher des unbeſtimmten Ausdruckes: ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον. Doch kann er jetzt wohl mit Paulus in Antiochien zuſammen getroffen ſein, wie die bereits erwähnten Gelehrten vermuthen. (Uebrigens ſcheint es ein vergebenes Bemühen zu ſein, die Apoſtelgeſchichte mit dem Galaterbriefe zu vereinigen, da erſtere unzuverläſſig berichtet. So z. B. weiß die Apoſtelgeſchichte nichts von dem Aufenthalte des Paulus in Arabien, vgl. Gal. 1, 17., ſondern läßt ihn bald nach ſeiner Bekehrung nach Jeruſalem gehen, Apſtg. 9, 26., obgleich Paulus ſelbſt Gal. 1, 18. erzählt, daß er erſt nach drei Jahren dorthin gekommen ſei.)

de zu Antiochien geweſen ſei, wie Hieronymus, de script. eccl. c. 1., erzählt, läßt ſich durch nichts erweiſen; und die Behauptung des Origenes (Euſeb. 3, 1.), daß er in Pontus, Galatien, Bithynien, Kappadocien und Aſien gelehrt habe, erklärt de Wette mit Recht für eine Folgerung aus 1 Petr. 1, 1.; Rauch (Rettung der Originalität d. erſten Br. Petri in Winers und Engelhardts krit. Journ. 8, 396.) vertheidigt zwar dieſe und die offenbar aus ihr entſtandene Nachricht des Epiphanius, advers. haeres. 27., daß Petrus ſogar häufig nach Pontus und Bithynien gereiſt ſei; allein ſeine Vermuthung, daß er die dortigen Gemeinden, zu denen Paulus nicht gekommen ſei, geſtiftet habe, iſt ganz ungegründet. Daß übrigens Petrus Reiſen gemacht habe, iſt gewiß und geht nächſt den Erzählungen der Apoſtelgeſchichte aus 1 Kor. 9, 5. und 1 Petr. 5, 13. hervor, wo Babylon als der Aufenthaltsort des Apoſtels genannt wird. Damit hängt ſeine Reiſe nach Rom zuſammen, die öfters in verſchiedener Beziehung von den Kirchenſchriftſtellern erwähnt wird. Daß er dort die Gemeinde geſtiftet habe, und 25 Jahre Biſchof geweſen ſei, iſt offenbar eine Erfindung der katholiſchen Kirche, und ſchon von Salmaſius in Zweifel gezogen worden. Aber auch die Nachricht von Euſebius, daß er unter Claudius mit Simon dem Magier in Rom zuſammen getroffen ſei (vgl. Apſtg. 8, 18.), beruht auf einem Irrthum des Juſtinus (apol. 2.), und iſt wegen der Zeitverhältniſſe unmöglich. Auch kann Petrus nicht füglich vor Abfaſſung des Briefes Pauli an die Römer dort geweſen ſein, weil Paulus es vermied, ſich in den Wirkungskreis eines andern Apoſtels einzudrängen; vgl. Gal. 2, 9. Nach einer andern Nachricht des Euſebius, hist. eccl. 2, 25., Irenäus, adv. haer. 3, 1., Tertullian, praescr. adv. haer., Lactantius, de mort. pers. c. 2. ſoll er erſt unter Nero mit Paulus zuſammen in Rom das Evangelium verkündigt, und den Märtyrertod erlitten haben, als nicht römiſcher Bürger mit dem Haupte nach unten gekreuzigt *). Clemens von Rom (ep. ad. Cor. c. 5.) iſt nun zwar der älteſte Zeuge für den Märtyrertod des Petrus, be-

*) Nach Mayerhoff, S. 88., beruht dies freilich auf einer falſchen Auslegung eines von Origenes (Euſeb. 3, 1.) gebrauchten Ausdrucks.

richtet ihn aber ohne nähere Beſtimmung des Ortes und der Art; letztere erwähnt mit Beſtimmtheit zuerſt Hieronymus. Und das für ſeine näheren Angaben von Euſebius beigebrachte Zeugniß des Dionyſius von Korinth (um 170 n. Chr.) iſt auch keineswegs ſo über allen Zweifel erhaben, daß nicht zuerſt die Waldenſer, dann unter den Proteſtanten Spanheim (diss. de ficta Petri ap. in urbem Romam prof.) und in neuerer Zeit Eichhorn (Einl. Th. 1 S. 554.), Neander, Baur (Tübinger Zeitſch. f. Theologie, 1831. H. 4.), Mayerhoff (S. 94.) Auguſti (S. 180.) den Aufenthalt und Märtyrertod des Petrus in Rom aus guten Gründen haben läugnen können. Nur Credner hat mit wenig Glück die Vertheidigung dieſer unſichern Ueberlieferung übernommen *). Eine zweimalige Anweſenheit des Apoſtels in Rom, die von manchen behauptet worden, iſt aber ohne Zweifel Erdichtung. Seinen Märtyrertod überhaupt, mag es auch unentſchieden bleiben, wo er ihn erlitten, haben wir jedoch keine Urſache zu läugnen, da nicht allein Clemens und Ignatius, ſondern auch der Verfaſſer des letzten Kapitels vom Evangelium Johannis V. 19. denſelben erwähnen. Euſebius, chron. ad ann. 14. Ner., läßt ihn in demſelben Jahre mit Paulus im vierzehnten Regierungsjahre des Nero erfolgen.

Daß nun Petrus dieſen Brief, der als der erſte von den beiden unter ſeinem Namen in der Sammlung der katholiſchen Briefe befindlichen bezeichnet wird, verfaßt habe, wird nicht ohne äußere und innere Gründe behauptet, ſo daß de Wette (S. 331.) auch es für gewagt erklärt, dem Briefe geradezu die Aechtheit abzuſprechen. Denn im Gegentheil enthält er nichts, was mit dem uns bekannten Charakter des Petrus und den ihm beizulegenden Anſichten nicht übereinſtimmte, ja ſogar manches Eigenthümliche, in den Schriften der andern Apoſtel nicht vorkommende, wie z. B. die Stelle 3, 19. Allein die auffallende Bemerkung iſt den Gelehrten nicht entgangen, daß in Gedanken, Worten und Wendungen dieſes Briefes viele Uebereinſtimmung mit den Eigenheiten des Apoſtels Paulus ſich vorfindet, und zwar nach Credners Behaup-

*) Vgl. außer ſeiner Einleitung ins N. T. auch ſeine Recenſion von Mayerhoffs Einl. in d. petr. Schr. in der allg. Littrztg. 1836. Nro. 124.

tung vorzüglich mit dem Epheſerbriefe. Auch mit dem Briefe des Jakobus ſind einzelne Aehnlichkeiten nicht abzuläugnen. Was jedoch den Gebrauch angeblich pauliniſcher Worte, wie κληρονομία, χάρις, σωτηρία, πνεῦμα, σάρξ, ἀποκάλυψις, ἀναστροφή, συνείδησις, γνῶσις, πίστις, ζωή betrifft, ſo behauptet Mayerhoff, S. 107., mit Recht, daß dieſe überhaupt dem neuteſtamentlichen Sprachſchatze angehören. Weniger möchte es ihm gelungen ſein, die Aehnlichkeit der Stellen 1 Petr. 1, 3. mit Eph. 1, 3.; 1 Petr. 2, 1.: Kol. 3, 8.; 1 Petr. 2, 13.: Röm. 13, 1 — 4.; 1 Petr. 2, 16.: Gal. 5, 13.; 1 Petr. 2, 18.: Eph. 6, 5.; 1 Petr. 3, 1.: Eph. 5, 22.; 1 Petr. 3, 9.: Röm. 12, 17.; 1 Petr. 4, 9.: Phil. 2, 14.; 1 Petr. 4, 10.: Röm. 12, 6.; 1 Petr. 5, 1.: Röm. 8, 18.; 1 Petr 5, 5.: Eph. 5, 21.; 1 Petr. 5, 8.: 1 Theſſ. 5, 6.; 1 Petr. 5, 14.: 1 Kor. 16, 20. zu läugnen; vgl. S. 108 — 117*). Eichhorns zur Erklärung dieſes Umſtandes, in der Einl. S. 609., aufgeſtellte Hypotheſe, daß Petrus ſich eines pauliniſchen Schülers, vielleicht des Markus (wegen 5, 13.) als Hermeneuten und Schreibers bei der Abfaſſung des Briefes bedient habe**), iſt von Bertholdt widerlegt worden. In ähnlicher Art ſieht Böhme (praef. in ep. ad **Hebr.**) den Silvanus als Schreiber des Briefes an (5, 12.) Eben ſo behauptet Olshauſen, (opusc. theol. p. 51.), daß Petrus den Brief aramäiſch dictirt und Silvanus ihn griechiſch niedergeſchrieben habe. Zugleich erklärt er durch den längeren Verkehr, in dem letzterer mit Paulus geſtanden habe, nach Eichhorns Vorgange, die Aehnlichkeit mit der pauliniſchen Ausdrucksweiſe. Rauch, S. 414., leitet dieſe Uebereinſtimmung aus dem Umgange des Petrus ſelbſt mit Paulus her; noch andere mit Hänlein aus der Kenntniß der Briefe des Paulus, ſ. 2 Petr.

---

*) Steiger, S. 7—10.

) Allerdings war dieſer nebſt Glaukias (Clem. Alex. strom.** 7, 17.) ſein ἑρμηνεύς, aber Neander (genet. Entwickelung der gnoſt. Syſt. S. 65.) hält dieſe fälſchlich für Dollmetſcher oder gar Erklärer der eſoteriſchen Lehre, da ſie nach Credner Ausleger der meſſianiſchen Stellen waren. Wenn übrigens Papias aus den Berichten des Presbyter Johannes bei Euſebius, **h. e.** 3, 33. bemerkt: *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσε, ἀκριβῶς ἔγραψεν*, ſo darf dies durchaus nicht von den Briefen des Petrus verſtanden werden.

3, 15. (wogegen Mayerhoff, S. 106). Alle dieſe Vermuthungen laſſen ſich jedoch eigentlich eben ſo wenig widerlegen, wie ſie zu überführen im Stande ſind, und jedenfalls iſt es eine richtigere und dem Geiſte des Urchriſtenthums angemeſſenere Annahme, daß ſowohl jene einzelnen Ausdrücke als die ganze Einkleidung chriſtlicher Vorſtellungen in der älteſten Kirche allgemein verbreitet geweſen ſein müſſen, und daher auch bei verſchiedenen Schriftſtellern eine gewiſſe Gleichheit der Redeweiſe ſich bilden konnte. Dazu kommt, daß der Brief im ganzen Alterthum als ächt anerkannt, und durch die Zeugniſſe des Papias (Euseb. hist. eccl. 3, 39.), des Polykarp, (Euseb. 4, 14.), des Irenäus (Euseb. 5, 8.) c. haer. 4, 9. 2., des Origenes (Euseb. 6, 25.) und von Klemens von Alexandrien, strom. 3. 473., von der ſyriſchen Kirche und von Euſebius ſelbſt, der ihn hist. eccl. 3, 25. ausdrücklich *ὁμολογουμένη* nennt, als petriniſch beſtätigt wird*). Auch findet ſich im zweiten Briefe des Petrus 3, 1. ein Zeugniß für die Aechtheit dieſes erſten; vgl. Guericke, Beitr. zur Einl. ins N. T. S. 73. Daher darf das alte Bibelverzeichniß bei Muratori und das verwerfende Urtheil der Paulicianer bei Petrus Siculus, das einer ſpäten Zeit angehört, nicht dagegen angeführt werden. Fälſchlich behauptet aber noch de Wette (S. 331.) aus der Angabe des Leontius von Byzanz **), daß auch Theodor von Mopſueſte den Brief verworfen habe. Deshalb konnte es Bertholdt und Auguſti (nova quae primae Petr. ep. *αὐθεντίαν* impugnat hypothesis sub examen vocatur. Jen. 1808.) nicht ſchwer fallen, die von Cludius (Uranſichten des Chriſtenth. S. 596.***)) gegen die Aechtheit desſelben erhobenen Zweifel zu widerlegen; ſo wie die zum Theil

---

*) Die Anſpielungen, die man ſchon im Briefe des Barnabas Kap. 4., 1 Petr. 1, 7.; des Clemens von Rom 1 Kor., 1 Petr. 4, 8. 5, 5.; des Ignatius ad Magn. 11., 1 Petr. 4, 5.; Kap. 13., 1 Petr. 5, 5.; ad Eph. 5., 1 Petr. 5, 5.; und bei Juſtin, dial. c. Tryph. hat finden wollen, hat Mayerhoff, S. 139. zurückgewieſen.

**) Dieſer ſagt von Theodor v. M. nichts weiter als: ipsam epistolam Iacobi et alias deinceps aliorum catholicas abrogat et antiquat.

***) Der nach Semlers Vorgange (paraph. in ep. pr. Petri.) eine beſondere Verwandtſchaft mit Paulus in der Benutzungsweiſe des A. T. findet.

hiſtoriſchen Einwürfe de Wette's, daß, wenn Petrus unter Nero den Märtyrertod erlitten habe, er nicht in Beziehung auf die Chriſtenverfolgung unter ihm einen Brief habe ſchreiben, und in Babylon in Begleitung des Markus ſein können; daß er nicht Reminiscenzen aus den Briefen des Paulus und Jakobus habe ſchreiben können; daß ſeine Vortragsweiſe eigenthümlicher ſein müſſe; daß der Brief eine zu unbeſtimmte Beziehung habe, als daß Petrus dafür die Feder habe ergreifen können, von Guericke, Schott, Steiger, Mayerhoff zurückgewieſen ſind*). Auch dürfte gerade die charakteriſtiſche Auffaſſung des Chriſtenthums als einer feſten in Chriſto begründeten Hoffnung des zukünftigen Heiles, wie ſie dieſer Brief ausſpricht, ſo wie die häufige Hinweiſung auf Chriſtus 2, 21. 3, 18. 4, 1. 13., die Anſpielungen auf ſeine Worte 3, 9. 14. 4, 14., die Beziehung ſeines Todes auf die Erlöſung der Menſchen 2, 21. 3, 18. 4, 1., eben ſo wie die Schreibart auf Petrus als den Verfaſſer hindeuten. Denn was die letztere betrifft, ſo iſt im Allgemeinen zu bemerken, daß er denſelben Gedanken poſitiv und negativ auszudrücken liebt, und überhaupt der Gegenſätze und einer Art von Parallelismus ſich häufig bedient, daß er Epitheta und Synonyma, Bilder und Metaphern häuft, und auf allgemeine Sätze oft beſtimmte Anwendungen folgen läßt (vgl. Schulze, S. 13 — 33.), und ſo bei aller Aehnlichkeit des Ausdrucks mit andern neuteſtamentlichen Schriftſtellern doch eine beſtimmt hervortretende Eigenthümlichkeit dem Verfaſſer dieſes Briefes nicht abgeſprochen werden darf.

Was Inhalt und Beſtimmung des vorliegenden Briefes betrifft, ſo bezieht er ſich auf entweder ſchon ausgebrochene oder noch befürchtete Verfolgungen der Chriſten, und enthält daher vorzüglich Aufmunterungen zur Standhaftigkeit während der verhängten oder bevorſtehenden Leiden und Ermahnungen zur chriſtlichen Tugend überhaupt und zur Beobachtung bürgerlicher, häuslicher und geſelliger Pflichten. Daher macht der Verfaſſer den Eingang zum Ganzen durch die Schilderung der

*) Neuerdings erklärt freilich Baur in ſeinem Werk: die ſogenannten Paſtoralbriefe des Apoſtels Paulus, S. 127., unſern Brief für eine Schrift aus dem zweiten Jahrhundert, iſt jedoch den Beweis noch ſchuldig geblieben.

frohen Ausſichten des Chriſten in die Zukunft 1, 3 — 12., und leitet daraus Ermahnungen zur Ausübung verſchiedener chriſtlicher Tugenden in den einzelnen Verhältniſſen des Lebens ab, bis 3, 13. Hierauf zeigt er den Werth eines guten Bewußtſeins in Leiden 3, 14. — 22., und ermahnt zur Standhaftigkeit in denſelben und zur Geduld, bis 5, 11., mit Einſchaltung anderer dahin gehöriger Bemerkungen, wie 5, 1 — 5., wo von der Berufstreue der Lehrer und Vorſteher und der Folgſamkeit ihrer Untergebenen gehandelt wird. Vgl. 5, 12. u. Grashof (S. 39.) — Die unlogiſche, gedrängte und gedankenreiche Schreibart, die verwickelte und ungebildete Perioden liebt und ſchwerfällige, ſchleppende Sätze baut, erſchwert das Verſtändniß einzelner Stellen des Briefes, der als Erinnerungsſchreiben und nicht als eigentliches Lehrſchreiben zu betrachten iſt. Gleichniſſe und Bilder ſind häufig, auch fehlt es nicht an rauhen Hebraismen und häufigen Anführungen altteſtamentlicher Stellen, die aus dem Gedächtniß nach der alexandriniſchen Ueberſetzung citirt ſind*), und an Hinweiſungen auf Geſchichten und Gebräuche des A. T. Wahrſcheinlich dadurch verleitet behauptet Baronius, annal. ad a. 45., daß der Brief urſprünglich hebräiſch geſchrieben ſei; worin Bolten (Ueberſetzung d. neuteſt. Br.) Bertholdt, Böhme, Olshauſen (Nachweis d. Aechtheit ſämmtlicher Schriften des N. T.) ihm folgen, und durch Markus oder Silvanus die griechiſche Ueberſetzung anfertigen laſſen. Allein wir müſſen dies für unbegründete Vermuthungen erklären.

Der Brief iſt an Gemeinden in Pontus, Galatien, Kappadocien, Aſien und Bithynien gerichtet, die nach 1, 1. Judenchriſten (παρεπίδημοι διασπορᾶς) geweſen zu ſein ſcheinen; allein es kommen auch Stellen vor, wie 1, 14. 18. 2, 10. 4, 3. 4., die ſich nach der Anſicht der Exegeten nur auf Heidenchriſten beziehen laſſen **), und es haben ſich in

*) Wo die Septuaginta den rechten Sinn verfehlt hatten, läßt Mayerhoff, S. 118. ihn nach dem Hebräiſchen citiren, wie 4, 8.

**) Etwas ſpitzfindig will Mayerhoff (S. 121.) aus den Worten ἧς ἐγενήθητε τέκνα 3, 6. darthun, daß das Beiſpiel der Sarah, das ſonſt gerade als Beweis dafür gedient hat, daß der Brief an Judenchriſten geſchrieben ſei, auf Heidenchriſten zu beziehen ſei; ähnlich Steiger, S. 16. Uebrigens zwingen uns, wie ſpäter gezeigt werden wird, alle dieſe Stellen nicht unbedingt, ſie auf frühere Heiden zu beziehen.

Folge deſſen ſehr verſchiedene Meinungen über die Art der Leſer geltend machen wollen. Für die Anſicht, daß dieſes Judenchriſten geweſen ſeien, haben ſich die meiſten Gelehrten, ſo nach dem Vorgange des Euſebius (h. eccl. 3, 4.) Didymus, Epiphanius, Hieronymus, Euthalius, unter den Neuern Erasmus, Calvin, Grotius, Salmaſius, Braun, Schmid, Auguſti, Hug, Semler, Schmidt, Bertholdt, Hensler entſchieden *). Da aber, wie geſagt, der Inhalt Beziehungen auf Heidenchriſten enthalten ſoll, ſo behaupten Auguſtin, Junilius, Caſſiodor, Procopius, Luther, Oſiander, Wetſtein, Böhme, daß er dieſe als Leſer vorausſetze. Dagegen vermuthen Benſon, Michaelis, Eiſenſchmidt und Credner, daß er an ſogenannte Proſelyten des Thores geſchrieben ſei; allein abgeſehen, daß der Sprachgebrauch dieſe Anſicht nicht rechtfertigt, ſo laſſen ſich dergleichen Proſelytengemeinden in der apoſtoliſchen Zeit durchaus nicht nachweiſen. Daher ſcheint die richtigſte Annahme die von Gerhard, Calov, Wolf, Carpzov, Zacharias, Hänlein, Pott, Eichhorn, Hottinger, Guericke, Schott, Feilmoſer, Grashof, Steiger, Mayerhoff zu ſein, daß die Gemeinden ſowohl aus Judenchriſten als aus Heidenchriſten beſtanden haben mögen; welcher wir ebenfalls beitreten, doch mit der Bemerkung gegen Mayerhoff (S. 123.) und Steiger (S. 17.), die die Heidenchriſten der Zahl nach für überwiegend halten, daß wir der Ueberſchrift 1, 1. gemäß die Judenchriſten um ſo eher für den vorherrſchenden Theil dieſer Gemeinden, denen wahrſcheinlich nur eine geringe Zahl von Heidenchriſten beigemiſcht war, halten **), als Petrus eine genaue Kenntniß des A. T. bei ſeinen Leſern vorausſetzt, und auch ſeinen eigentlichen Beruf in der Bekehrung der Juden fand (Gal. 2, 7.). Auch hat Paulus an eine dieſer Gemeinden, an die Galater, geſchrieben, die wir für Heidenchriſten zu halten haben ***), und da beide Apoſtel nach ſeiner eignen Aeu-

*) Fälſchlich zählen Credner und Mayerhoff (S. 120.) auch de Wette hierher; vgl. ſeine Einl. S. 325.

**) Dies ſcheint auch Hottingers Meinung zu ſein, vgl. deſſen: ep. Iac. atque Petr. pr. p. 96.

***) Auguſti (Th. 2. S. 78.) iſt der einzige, der ſie fälſchlich für Judenchriſten ausgiebt.

ßerung im Bekehrungsgeſchäfte ſich getheilt hatten, ſo haben wir hier um ſo eher Judenchriſten zu verſtehen, da es nicht wahrſcheinlich iſt, daß beide bei ihren in mancher Beziehung von einander abweichenden Grundſätzen an dieſelbe Gemeinde geſchrieben haben ſollten *). Was die Verhältniſſe dieſer Gemeinden betrifft, ſo ergiebt ſich aus beſtimmten Andeutungen 1, 6. 2, 12. 3, 13. 16. 4, 12 — 19. 5, 10., daß ſie Verläumdungen zu erdulden hatten, und ſelbſt Verfolgungen ihnen bevorſtanden. Aber auch ihr Zuſtand unter einander ſcheint den Tadel des Apoſtels hervorgerufen zu haben, da er ſie 2, 1. 3, 8 — 12. 4, 8. 5, 5. zur Demuth, Friedfertigkeit und Wahrhaftigkeit zu ermahnen für nothwendig hielt. Ob der Verfaſſer in einem beſondern Verhältniß zu ihnen geſtanden habe, ergiebt ſich aus dem Schreiben ſelbſt nicht, welches ſo allgemein gehalten iſt, daß es ſich recht gut auf jede gefahrvolle Lage von Bekennern des Chriſtenthums beziehen läßt. Offenbar geht Rauch, S. 398., daher zu weit wenn er aus den Ausdrücken *τέκνα ὑπακοῆς* 1, 14. und *συμπρεσβύτερος* 5, 1. ein ſolches beweiſen will.

Auch über den Ort und die Zeit der Abfaſſung des Briefes läßt ſich nichts Sicheres ermitteln, und es ſind daher ſehr verſchiedene Meinungen darüber laut geworden. Da der Verfaſſer ſelbſt 5, 13. einen Gruß aus Babylon beſtellt, ſo ſind wir wenigſtens auf dieſen Namen hingewieſen, der aber freilich eine ſehr verſchiedene Auslegung hat erfahren müſſen. Die Unterſchrift des Briefes: *ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης*, die ſich in einigen Handſchriften findet, führte die Erklärer wahrſcheinlich auf die Vermuthung, daß hier unter Babylon Rom zu verſtehen ſei, wenn nicht etwa umgekehrt die Unterſchrift erſt nach derſelben gemacht iſt. Auch wiſſen wir nicht, ob vielleicht dieſe Meinung, die an Papias, Clemens von Alexandrien, Hieronymus, Iſidorus, Grotius, Cave, Cludius, Mynſter ihre Vertheidiger in alter **) und neuer Zeit gefunden

*) Oder ſollte Paulus, Gal. 1, 6 — 9., vielleicht dieſen Brief des Petrus im Sinne haben? vgl. Gal. 2, 11. Gerade an dieſe durch Paulus geſtifteten Gemeinden läßt Steiger (S. 17.) unſern Brief gerichtet ſein.

**) Vgl. Euseb. h. e. 2, 15.

hat, in Folge der Sage von dem Aufenthalt des Petrus in Rom ſich gebildet hat, oder ob dieſe Sage durch jene Erklärung des Namens Babylon erſt entſtanden iſt. Allerdings iſt in der Offenbarung Kap. 14, 8. 18, 2. 10. 21. unter Babylon die Stadt Rom zu verſtehen, wo dieſe zur ſymboliſchen Bezeichnung des Antichriſt und Meſſiasfeindes wegen der von dort ausgeſandten Verfolgungen der Chriſten gebraucht wird. Allein es iſt kein Grund einzuſehen, weshalb Petrus in ſeiner ganz klar gehaltenen Schrift, die jedem Leſer verſtändlich ſein ſollte, den Namen Roms unter einer ſo unbeſtimmten Bezeichnung ſollte verſteckt haben Aber eben ſo ungegründet und unpaſſend iſt die von Capellus, Pearſon, Spanheim, Harduin und Semler aufgeſtellte Vermuthung, daß Jeruſalem darunter zu verſtehen ſei, weil Cyrillus von Alexandrien und Procopius einmal dieſe Stadt mit dem Namen Babylon belegen. Eben ſo willkürlich verſteht Gregorius Barhebräus hier das Haus in Jeruſalem, in dem die Apoſtel am erſten Pfingſtfeſte verſammelt waren. Die koptiſchen Chriſten dagegen erklären dies in dem Briefe genannte Babylon für die von Diodor und Joſephus erwähnte Stadt gleiches Namens in Aegypten, und führen als vermeintlichen Grund dafür die unverbürgte Sage an, daß Markus (Kap. 5, 13.) Biſchof von Aegypten geweſen ſei*). Allein Strabo bezeichnet das ägyptiſche Babylon nur als einen Beſatzungsplatz, und jener Grund bedarf vollends keiner Widerlegung. Ohne Grund will ferner Michaelis (freilich nur in der dritten Ausgabe ſeiner Einleitung) an Seleucia am Tigris denken, das zuweilen, wiewohl eigentlich nur bei Dichtern, mit dem am gegenüberliegenden Ufer gelegenen Kteſiphon zuſammen unter dem Namen Babylon vorkommt. Richtiger denken Pott (proleg. p. 16.) und Mayerhoff (S. 130.) an die Provinz Babylon. Aber alle dieſe verſchiedenen Auslegungsverſuche zeigen nichts weiter als eine unnütze Gelehrſamkeit, da auch nicht der geringſte Grund vorhanden iſt, von dem einfachen Wortverſtande dieſer Stelle abzuweichen, und unter dem hier erwähnten Babylon etwas anderes als das alte Babylon am Euphrat

*) Vgl. Euseb. hist. eccl. 2, 16.

zu verſtehen. Daß wir von einer Reiſe des Apoſtels dorthin nichts wiſſen, darf bei den mangelhaften Nachrichten, die wir überhaupt nach ſeinem Verſchwinden aus Jeruſalem von ſeinen Lebensverhältniſſen haben, nicht dagegen angeführt werden. Auch war dieſes Babylon damals noch keineswegs ganz zerſtört und verwüſtet, da vielmehr aus Joſephus, ant. 15, 2. und Philo, de virt. hervorgeht, daß ſogar Juden zu jener Zeit ſich dort aufhielten. Dort daher dürfen wir auch mit Grashof und Steiger annehmen, daß Petrus dieſen Brief geſchrieben habe. Auch vermuthen Beauſobre, Bengel, Wetſtein, Schmidt, Mayerhoff nicht mit Unrecht aus der Reihenfolge der 1, 1. genannten Länder, daß der Brief im Orient verfaßt ſein müſſe, da Silvanus, nach 5, 12. der Ueberbringer des Briefes, die Reiſe im Orient anfangend zunächſt nach Pontus, das am weiteſten öſtlich, folglich Babylon am nächſten lag, und dann nach den andern V. 1. auf einander folgenden Ländern gelangen mußte. Gewagter iſt es, aus einzelnen im Briefe enthaltenen Andeutungen einen Schluß auf die Zeit ſeiner Entſtehung zu machen. Denn die Erwähnung des Silvanus 5, 12., der Apſtg. 20, 4. nicht mehr unter den Begleitern des Paulus genannt wird, und daher um jene Zeit ſich zu Petrus begeben haben könnte, und des Markus Kap. 5, 13., der nach Kol. 4, 10. Philem. 24. Paulus verließ, um nach dem Morgenlande zu gehen, und ebenfalls damals zu Petrus ſich gewandt haben dürfte*), kann dazu nicht benutzt werden, weil es unmöglich iſt, die Identität dieſer hier und in der Apoſtelgeſchichte und den pauliniſchen Briefen erwähnten Perſonen zu beweiſen. Ein Umſtand, der faſt von allen Exegeten nicht erkannt iſt. Daher ſetzt Credner ganz willkürlich die Abfaſſung unſres Briefes nach der des Epheſerbriefes**), ſo wie Mayerhoff wunderbarer Weiſe wegen der Bezeichnung der Chriſten als *κακοποιοί* (genus hominum superstitionis novae et maleficae) 2, 12. 14. 3, 16. 4, 15. mit Rückſicht auf Suetons vit. Ner. c. 16. in die Verfolgung des

*) Mit Unrecht behauptet de Wette S. 327., daß die Anweſenheit des Silvanus und Markus bei Petrus ſich nicht mit den Zeitverhältniſſen vertrage.

**) Dies thut auch Steiger (S. 24.) wegen den vermeintlichen Aehnlichkeiten beider Briefe.

Nero, was ſich eher aus dem Ausdruck παθήματα 1, 11. 4, 13. 5, 1. 9. ſchließen ließe. Aber wir dürfen nicht einmal unbedingt die erwähnten Verfolgungen auf die Chriſtenverfolgung des Nero beziehen, wie de Wette thut (S. 326.), weil gegen dieſen anzuführen iſt, daß es allerdings nach Apſtg. 8, 1. 2 Kor. 11, 32. ſchon früher dergleichen Verfolgungen gab; wie gegen Mayerhoff, daß wir keineswegs wegen der 2, 12. und 3, 16. erwähnten Verläumdungen der Heiden auch 4, 12 — 19. geradezu an Verfolgungen zu denken brauchen, oder daß wir dieſe, wenn wir ſolche annehmen, nicht anders als wie die S. 132. von ihm angeführten Volksaufläufe uns vorzuſtellen nöthig haben. Für eine allgemeine Chriſtenverfolgung findet ſich durchaus kein Anzeichen, und wir können alles dafür Gedeutete recht gut, wie in andern apoſtoliſchen Briefen, von bloßen Privatmißverhältniſſen, die einzelne Gemeinden betrafen, verſtehen. Nur ſind die in dieſer Beziehung gegebenen Ermahnungen ſehr wohl von denen, die der Brief des Jakobus enthält, zu unterſcheiden, da dieſer von Leiden ſpricht, die die Gemeinde ſich ſelbſt durch innern Zwieſpalt bereitete, Petrus aber von ſolchen, die ihr durch die Bosheit der Welt entſtanden. Jedoch iſt kein Grund vorhanden, an öffentliche und allgemeine Verfolgung deshalb zu denken, und daher erinnert Hänlein, Th. 3. S. 265. eben ſo unrecht an den jüdiſchen Krieg. Wir ſehen uns vielmehr genöthigt, allen Hypotheſen, die ein beſtimmtes Jahr der Abfaſſung feſtzuſtellen verſuchen, und dabei zwiſchen 45. und 68. n. Ch. ſchwanken*), unſern Beifall zu verſagen. Nur ſo viel ergiebt ſich aus der Erwähnung des Namens der Chriſten 4, 16., daß der Brief nach Apſtg. 11, 26. geſchrieben ſein muß. Wenn aber Hänlein Behufs der Zeitbeſtimmung ſich auf die Beziehungen des zweiten petriniſchen Briefes zum erſten beruft, ſo hat dies Zeugniß in unſrer Zeit, die die Unächtheit jenes Briefes faſt allgemein anerkannt hat, ſeine Beweiskraft verloren. Vgl. die Erläuterungsſchriftten: Clem: anacrisis ep. pr. Petri. 1748; Walther: Erk. der Briefe

*) Hottinger (S. 96.) ſetzt den Brief ins zwölfte Regierungsjahr des Nero; Mayerhoff (S. 134.) ins J. 65.; Hänlein (Th. 2. S. 264.) zwiſchen das J. 59. und 61.; Steiger zwiſchen das J. 50. und 67.

Petri. 1750. Boyſen: Verſuch e. praktiſchen Erkl. d. Br. Petri und Judä. 1775. Schirmer: Ueberſetzung und Erkl. der beiden Briefe Petri. Breslau u. Leipzig, 1778. Semler: paraphrasis in ep. pr. Petri cum latinae translationis varietate et multis notis. Halae, 1783. Baumgärtel: die Br. des Apoſtels Petrus überſetzt und mit Anmerkungen erläutert. Leipzig, 1788. Hensler: der erſte Brief Petri überſetzt mit Comment. Sulzbach, 1813. Eiſenſchmidt: die Br. des Apoſtel Petrus überſetzt und erläutert. Ronneburg, 1824. Steiger: der erſte Brief Petri mit Berückſichtigung des ganzen bibliſchen Lehrbegriffs. Berlin, 1832; Die Commentare von Roos, Morus und Hottinger ſ. S. 23. Mayerhoff: hiſtoriſch-kritiſche Einleitung in die petriniſchen Schriften. Hamburg, 1835.

Erklärende Bemerkungen.

Kap. I.

Sein Inhalt zerfällt in zwei Abſchnitte, deren erſter eine Erinnerung an die chriſtliche Berufung und die Gewißheit des Heiles enthält, bis V. 13., der zweite allgemeine Ermahnungen zu einem dem gemäßen ſittlichen Lebenswandel, bis 2, 10.

V. 1. Petrus iſt der einzige von den Verfaſſern der katholiſchen Briefe, der ſich *ἀπόστολος* nennt. — *ἐκλεκτοί* ſind im neuteſtamentlichen Sprachgebrauch die Chriſten, Paulus bezeichnet ſie beſtimmter als ſolche durch den Zuſatz: *ἐν κυρίῳ* Röm. 16, 13. (vgl. Jak. 1, 18. 2, 5. — *παρεπίδημοι* תּוֹשָׁב erklärt Credner nach den LXX 1 Moſ. 23, 4. und dem Sprachgebrauche Juſtins für gleichbedeutend mit *προςήλυτοι*; allein daß dem N. T. dieſe Bedeutung fremd iſt, beweiſt namentlich die Stelle Apſtg. 2, 10., wo *ἐπιδημοῦντες* und *προςήλυτοι* neben einander genannt werden. Steiger (S. 16.) nimmt das Wort in geiſtlicher Bedeutung, ſo daß es die Chriſten als Fremdlinge und Pilger auf Erden bezeichnen ſoll; allein die Stelle 2,

11., auf die er ſich beruft, beweiſt gerade dagegen, weil hier die παρεπίδημοι den ἔθνεσιν V. 12. entgegen geſtellt werden; in der Stelle 1, 17. bekommt παροικία, das nach 2, 10. gleichbedeutend mit παρεπίθημοι iſt, erſt durch das hinzugeſetzte χρόνον dieſe prägnante Bedeutung, und Hebr. 11, 13. erſt durch den Beiſatz ἐπὶ τῆς γῆς, der ganz unnütz wäre, wenn παρεπίδ. allein ſchon die Pilgerſchaft auf Erden bezeichnete. Vielmehr dürfen wir mit Auguſti und Hottinger darunter nur ſolche verſtehen, die als Fremdlinge in andern Ländern ſich aufhielten, und erſt durch den Zuſatz διασπορᾶς näher beſtimmt werden. Unter dieſem Worte verſteht nämlich das N. T. die in der Zerſtreuung d. h. unter den Heiden lebenden Juden, vgl. Jak. 1, 1. Joh. 7, 35. 11, 52. Steiger irrt daher, wenn er den Ausdruck auf alle Chriſten ausdehnen will; auf die Stellen Apſtg. 8, 4. 11, 19. darf er ſich aber deshalb um ſo weniger berufen, als er mit Recht läugnet, daß ἐν διασπορᾷ gleich διεσπαρμένοις ſei. Denn diejenigen, an die Petrus ſchrieb, waren nicht ohne Verbindung, ſondern bildeten aller Wahrſcheinlichkeit nach beſtimmte Gemeinden unter den Heiden, vgl. 2, 11. So ſind alſo dieſe ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι ἐν διασπορᾷ judenchriſtliche Gemeinden unter den Heiden.—Ἀσίας hält Pott fälſchlich für die Bezeichnung von Kleinaſien überhaupt, wogegen ſchon die Stellung, aber auch der Umſtand ſpricht, daß Kappadocien nach Strabo nicht dazu gehörte; eben ſo unrichtig verſtehen Eſt und Uſher Lydien allein darunter, da vielmehr mit Auguſti und Steiger die römiſche Asia proconsularis dafür zu erklären iſt, welche Myſien, Lydien, Karien, Phrygien, Piſidien und Lykaonien umfaßte.

V. 2. Die Worte κατὰ — Χριστοῦ ſtehen noch in genaueſter Verbindung mit V. 1., und zwar muß das κατὰ πρόγνωσιν nach Winer, S. 119. auf ἐκλεκτοῖς, und nicht mit den ältern Erklärern Oekumenius und Theophylakt auf ἀπόστολος, oder mit Semler auf διασπορᾶς bezogen werden. Jene von den meiſten neuern Auslegern gebilligte Auffaſſung ergiebt ſich am einfachſten nothwendig aus der Stellung der Worte von ſelbſt. Daß bei πρόγνωσις nicht an die ſpäteren kirchlich-dogmatiſchen Beſtimmungen

von Prädeſtination und Gnadenwahl zu denken ſei, wie manche Ausleger gethan haben, lehrt die oberflächlichſte Kenntniß nicht nur des petriniſchen Lehrbegriffes, ſondern des N. T. überhaupt*). Am beſten erklärt ſich der Begriff der πρόγνωσις durch die Stelle Apſtg. 2, 23., wo das Wort neben dem, wie es ſcheint, ſynonymen βουλή ſteht, und nichts weiter als den einfachen Sinn des Wollens und Vorherbeſtimmens ausdrückt. Doch dürfen wir bei Petrus, der ſich ganz in altteſtamentlichen Vorſtellungen bewegt**), einen Rückblick auf das A. T. und auf die in demſelben gegebenen und auf den Meſſias gedeuteten göttlichen Verheißungen und Prophezeiungen annehmen, und in Beziehung auf dieſes das Chriſtenthum und ſeine Verkündigung für eine Vorherbeſtimmung Gottes erklären. Ob Petrus ſich daher hier zu der metaphyſiſchen Speculation eines Vorherbeſtimmens Gottes von Anbeginn des Seins erhoben habe, wie Steiger behauptet, kann aus den Worten wenigſtens nicht bewieſen werden, und iſt nach dem Geſagten ſogar unwahrſcheinlich. Carpzov erklärt ganz unrichtig πρόγνωσις durch πρόθεσις, amor. — ἐν haben die Exegeten nach Beza's Vorgange durch εἰς, und εἰς durch διά erklären wollen; allein da kein Grund iſt, von der wahren Bedeutung dieſer Präpoſitionen abzuweichen, ſo werden wir in der Heiligung ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος sc. αὐτοῦ mit Steiger die Ausführung, oder vielmehr das Mittel zur Ausführung des göttlichen Rathſchluſſes εἰς ὑπακοήν erkennen. Die Bedeutung dieſer Worte (vgl. 2 Theſſ. 2, 13.) iſt dieſelbe, wie Jud. 1. ἐν θεῷ ἡγιασμένοι, und da die Heiligung etwas im Innern vor ſich Gehendes iſt, ſo paralleliſirt Steiger fälſchlich ἁγιασμός mit ἀφορισμός. Wie im ganzen N. T. ſo wird auch hier die Heiligung dem göttlichen Geiſte zugeſchrieben, und ſie geſchieht nach der Anſicht des Petrus εἰς ὑπακοήν sc. Χριστοῦ zum Gehorſam gegen Chriſtum; ſo

*) Jedoch darf der Begriff einer Wahl um ſo weniger ganz geläugnet werden, als dieſer einem Volke, das ſich ſelbſt für das auserwählte Gottes hielt, ſehr nahe lag, vgl. Weish. 8, 19. 13, 1. Sir. 36, 12. Matth. 20, 16. Joh. 13, 18. Röm. 8, 33. Eph. 1, 4. und meine Schrift: der Hirte des Hermas, S. 78.

**) Schulze (d. ſchriftſt. Charakter, S. 2.) weiſt in dem erſten Briefe des Petrus nicht weniger als 27 Citate aus dem A. T. nach.

auch Steiger; daher hat man nicht mit Hottinger und Hensler aus Röm. 16, 26. πίστεως oder aus unſerm Kapitel V. 22. τῆς ἀληθείας dazu zu ergänzen. — Daß die Worte ῥαντισμὸν αἵματος Ἰ. Χ. eine Anſpielung auf die jüdiſche Opferſitte des Beſprengens mit Blut am großen Verſöhnungstage (3 Moſ. 16, 18.) enthalten, darf namentlich bei einem, der ſo tief im Judenthum wurzelt, wie Petrus, durchaus nicht geläugnet werden. Der Begriff, den er damit verbindet, iſt daher auch kein anderer, als der der Reinigung von der Sünde, wozu die apoſtoliſche Dogmatik bekanntlich des Blutes Chriſti bedurfte, vgl. 1 Joh. 1, 7. Hebr. 9, 14. Ob Petrus ſich die Verſöhnung damit verbunden gedacht hat, was Steiger nach Grotius einer ſpätern dogmatiſchen Anſicht folgend läugnet, läßt ſich nicht ermitteln, ſo wahrſcheinlich es auch nach den Aeußerungen des Johannes (1 Joh. 1, 7. 2, 2.) ſein dürfte. αἵματος vgl. Hebr. 12, 24., wo umgekehrt αἷμα ῥαντισμοῦ geſagt iſt. Daß übrigens in dieſer Stelle keineswegs die kirchliche Dreieinigkeit enthalten iſt, behauptet Hottinger mit Recht, und jeder, der weniger in dogmatiſchen Vorurtheilen befangen iſt, als Steiger, wird es zugeben, daß hier noch nicht von einer Lehre die Rede ſein kann, die erſt allmälig in der Kirche ſich entwickelte, und erſt im vierten Jahrhundert ihre kirchlichen Beſtimmungen erhielt. Jene neuteſtamentliche Dreiheit der Anſchauung (vgl. Matth. 28, 19.) darf jedoch hier nicht überſehen werden. — εἰρήνη πληθυνθ. vgl. Jud. 1., hebräiſche Grußformel, vgl. Dan. 3, 31., wo die LXX יִשְׂגֵּא durch πληθυνθείη überſetzen; ſ. Lengerke zu d. St.

V. 3. Lobpreiſung Gottes für das Glück, der Gnade des Heiles würdig befunden zu ſein. — θεὸς κ. πατήρ, vgl. Jak. 1, 27. An beiden Stellen löſt Hensler dies καὶ gleich dem hebräiſchen, mit Unrecht durch: ὅς ἐστι auf. — ἀναγεννήσας ein von Chriſtus ſelbſt Joh. 3, 3. 5. gebrauchter, bildlicher Ausdruck, der das Umſchaffen (die pauliniſche ἀνακαίνωσις Tit. 3, 5.) zu einem neuen geiſtigen Leben bezeichnet; Jakobus braucht dafür ἀποκύειν 1, 18. — εἰς ἐλπίδα ζῶσαν nicht, wie Einige erklären, gleich ἐλπ. ζωῆς, ſondern mit Grotius, Bretſchneider, Steiger ganz wört=

lich: lebendige Hoffnung d. h. die zum klarſten Bewußtſein heraustretende Hoffnung; und zwar werden wir uns derſelben erſt bewußt *δι' ἀναστάσεως Ἰ. Χρ.* welches, wie auch ſchon die Stellung der Worte ergiebt, am beſten mit Steiger auf *ζῶσαν* zu beziehen iſt: erſt durch die Auferſtehung Chriſti iſt unſere Hoffnung eine lebendige geworden; denn das N. T. ſieht die Auferſtehung überhaupt als Bekräftigung der Verheißung des meſſianiſchen Heils an; vgl. 1 Kor. 15, 14. Daß übrigens Steiger auch hier die Dreieinigkeit erkennt, und deshalb in *ἀναγεννήσας* den heiligen Geiſt findet, ſcheint das Zeichen eines unredlichen Exegeten zu ſein. Denn ſollte er nicht wiſſen, daß in dieſen und ähnlichen Stellen die Dreieinigkeit nicht enthalten iſt, ſondern daß man daraus erſt die Dreieinigkeit gemacht hat?

V. 4. *Εἰς κληρονομίαν* iſt als nähere Beſtimmung des Inhaltes unſerer Hoffnung auf *ἐλπίδα* V. 3. zu beziehen. Das Erbe ſelbſt iſt aber nach Matth. 19, 29. nichts andres als die *ζωὴ αἰώνιος* (vgl. Hebr. 9, 15.), daſſelbe, was Jakobus unter dem *στέφανος τ. ζωῆς* 1, 12. verſteht, und Petrus ſelbſt im Folgenden durch *σωτηρία* erklärt. — *τετηρημένην* — *ὑμᾶς* vgl. Kol. 1, 5. — *ἐν οὐρανοῖς* kann ſowohl nach Steiger den Grund der Reinheit und Unbeflecktheit (*ἄφθαρτ. ἀμίαντ. κ. ἀμάρ.*) des Erbes bezeichnen (Matth. 6, 20. Hebr. 10, 34.), als auch, was noch beſſer zu ſein ſcheint, den Ort, wo die Gläubigen deſſen theilhaftig werden ſollen. — *ὑμᾶς* ſcheint wegen *ἀγαλλιᾶσθε* V. 6. mit Auguſti der andern Lesart *ἡμᾶς* vorzuziehen zu ſein.

V. 5. Das Bewahrtwerden zum himmliſchen Erbe geſchieht auf doppelte Weiſe, von Seiten des Menſchen *διὰ πίστεως*, von Seiten Gottes *ἐν δυνάμει*. Dieſes *ἐν* haben die Exegeten wie gewöhnlich für: durch, oder irgend eine andere Präpoſition, deren Bedeutung es nicht hat, nehmen wollen, da es doch eng mit *φρουρουμένους* verbunden den ſchönen einfachen Sinn giebt: ihr ſeid in der Macht Gottes wie in einer feſten Burg aufbewahrt, und zwar durch euren Glauben, vgl. 2 Tim. 3, 15. — *εἰς σωτηρίαν* nämlich zum Heile, womit alſo angegeben wird, daß eben

jenes Erbe, das für uns aufbewahrt werde, das Heil ſei; ſo faßt dieſes Wort auch ſchon Calvin und die ältern Erklärer, und Steiger irrt daher, wenn er ἐλπίς V. 3., κληρονομία V. 4. und hier σωτηρία als coordinirte und parallele Begriffe auffaßt, indem er in jener erſten die ganz ſubjective Empfindung, in der κληρον. ihren bleibenden Gegenſtand und endlich in der σωτηρία den höchſten Endzweck der Wiedergeburt findet; aber eine ſo geſuchte und abſichtliche Auffaſſung iſt dem Geiſte des Petrus eben ſo fremd, als die dadurch nöthig gewordene überlegte Wortverbindung und Satzeintheilung ſeinem ungezwungenen und regelloſen Style. — ἑτοίμην nicht gleich μέλλουσαν Röm. 8, 18., ſondern gleich ἡτοιμασμένην Matth. 25, 34., welche letztere Stelle überhaupt zur Erklärung der unſrigen zu benutzen iſt, und darauf hindeutet, daß unter dem καιρὸς ἔσχατος (vgl. ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χρ. V. 7.) der Tag des Weltgerichts zu verſtehen ſei, vgl. Jud. 18. 1 Joh. 2, 18. (ὥρα ἐσχ.), an welchem eben den Gläubigen als Belohnung das Heil enthüllt d. h. zu Theil werden ſoll, vgl. Matth. 5, 12. In ſofern nun von den Apoſteln jener letzte Tag mit der Zerſtörung Jeruſalems in genaue Verbindung gebracht wurde*), hat Semler nicht Unrecht, auf dieſe den Ausdruck zu beziehen.

V. 6. Der Verfaſſer macht durch das ἐν ᾧ einen etwas ungeſchickten Uebergang von der Lobpreiſung Gottes zu dem Troſte, den er ſeinen Leſern in ihren mannichfaltigen Leiden einzuſprechen gedenkt; denn mit Oekumenius, Theophylakt, Luther, Pott ἐν ᾧ auf καιρῷ zu beziehen, wohin es allerdings ſeiner Stellung nach gehört, und ἀγαλλιᾶσθε als praesens futurascens aufzufaſſen, iſt eben ſo unſtatthaft, als mit Morus und Hensler letzteres in imperativer Bedeutung zu nehmen. Daher verſtehen wir mit allen übrigen neuern Auslegern das ἐν ᾧ ſo, daß darin der ganze im Vorigen ausgeſprochene Gedanke zuſammen gefaßt wird. Steiger überſetzt aber doch nicht ganz richtig: weshalb, da es vielmehr wörtlich wiederzugeben iſt: darin freuet euch d. h.

*) Vgl. das zu Jak. 5, 7. Jud. 18. bereits Geſagte.

darin beſteht eure Freude. Daß demnach auch nicht nöthig iſt, mit Roſenmüller χρήματι zu ergänzen, verſteht ſich von ſelbſt. — ἄρτι gehört zu ὀλίγον, und wird daher fälſchlich von Küſter in die Parentheſe gezogen, die die Worte εἰ δέον ἐστί bilden. — εἰ ſteht nicht für ὅτι, wie Manche nach Apſtg. 4, 9. behaupten; auch darf ἄρτι nicht nach Hottinger und Hensler in der zu allgemeinen Bedeutung: in dieſem Leben, aufgefaßt werden, da es vielmehr eine beſtimmte Rückſicht auf die Zeit, in der der Verfaſſer ſchreibt, ausdrükken ſoll. — Zu πειρασμοῖς ποικίλ. vgl. Jak. 1, 2.

V. 7. Δοκίμιον vgl. Jak. 1, 3., eigentlich Probierſtein, weshalb Morus höchſt gezwungen die an ſich leere Erklärung giebt: der Probierſtein eures Glaubens iſt werthvoller als der des Goldes; darum kann es dem Verfaſſer nicht zu thun ſein. Hottinger weicht allen Schwierigkeiten aus, indem er nach einer unverbürgten Lesart bei Wetſtein δόκιμον vorſchlägt. Am richtigſten nehmen wir mit Bengel, Hensler, Steiger das Wort in der Bedeutung von δοκιμή (Phil. 2, 22.) der erprobte Werth, das Bewährtſein, ſo daß δοκίμιον τ. πίστεως gleich πίστις δεδοκιμασμένη wäre. — Die Lesart πολυτιμότερον haben Griesbach und Lachmann mit Recht der andern πολὺ τιμιώτερον vorgezogen. — Das Participium ἀπολλυμένου iſt nicht mit Steiger in der Bedeutung eines Futurums zu nehmen, ſondern Winer, S. 291. erklärt es richtig: das Gold, das untergeht, d. h. ſeiner Natur nach vergänglich iſt. — Das δέ muß mit Calov, de Wette, Steiger in der Bedeutung von: und doch, genommen werden, und Hottinger faßt es daher falſch ſo auf, als wenn der Verfaſſer geſchrieben hätte: διὰ π. δοκιμ. ἀπολλυμένου δέ. — Die Worte εἰς ἔπαινον— δόξαν dürfen nicht mit εὑρεθῇ verbunden werden, da ein ſolcher Gebrauch des εἰς im N. T. ſich nicht nachweiſen läßt, und daher auch Henslers Vorſchlag, πολυτιμότ. — δοκιμαζομένου in Parentheſe zu ſetzen, nicht annehmbar iſt. Offenbar am richtigſten betrachten wir mit Carpzov, Hottinger, Steiger dieſe Worte als Appoſition zu dem ganzen Satze, wie ſich ſolche Anhänge derſelben Worte mit εἰς bei den neuteſtamentlichen Schriftſtellern häufig vor-

finden; vgl. Eph. 1, 6. Phil. 1, 11. In den Worten ſelbſt liegt übrigens eine Steigerung, indem ἔπαινος das Lob (denn Hottinger überſetzt falſch: Belohnung), Ehre und endlich Herrlichkeit, die himmliſche τιμή, ſchafft, und aus dem Vorigen iſt ὑμῶν dazu zu ergänzen. — ἐν ἀποκαλύψει Ἰ. Χρ. vgl. V. 13., die Wiederkunft Chriſti, wie Luk. 17, 30. 1 Kor. 1, 7., ſo viel als παρουσία τ. Χρ. Matth. 25, 34. und φανέρωσις Χρ. Kol. 3, 4.

V. 8. Die Worte οὐκ εἰδότες charakteriſiren die Leſer als ſolche, die nie Jeſum perſönlich gekannt hatten. — Ueber die Verbindung der Negationen οὐ und μή mit dem Participium vgl. Winer, S. 401., der die folgenden Worte richtig erklärt: ihr freut euch ſeiner gläubig, und die Vorſtellung, daß ihr ihn nicht ſehet, hält euch davon nicht zurück. — Daß ἄρτι wie V. 6. die Bedeutung des Jetzt enthält, und nicht allgemein auf das irdiſche Leben überhaupt bezogen werden darf, beweiſt unwiderleglich die Erwähnung der Wiederkunft Chriſti, die von den Apoſteln bekanntlich noch bei ihren Lebzeiten erwartet wurde; ſo daß ſich alſo der Sinn ergiebt: jetzt, in dieſem Augenblick ſeht ihr zwar Chriſtum nicht, aber ihr werdet ihn noch bei ſeiner Wiederkunft ſehen. — ἀνεκλαλήτῳ gleich ἀλάλητος Röm. 8, 26. — χαρᾷ δεδοξασμένῃ in verklärter Freude.

V. 9. Κομιζόμενοι darf nicht mit Hottinger als Futurum aufgefaßt werden, ſondern iſt vielmehr mit Winer, S. 290. ſo zu erklären: indem ihr davon tragt d. h. als ſolche, welche davon zu tragen beſtimmt ſind. — τέλος braucht hier keineswegs, wie Steiger nach Auguſti will, die Nebenbedeutung von Lohn zu haben, da die σωτηρία ψυχῶν (vgl. V. 5. Jak. 1, 21. 5, 20.) bei ſündhaften Menſchen weniger ein Lohn als ein Ziel, wie de Wette überſetzt, ſein kann, das ſie nur durch die Barmherzigkeit Gottes (V. 3.) erreichen, vgl. Apſtg. 15, 11.*).

V. 10. Dem hier gethanen Ausſpruche liegt die Vorſtellung zum Grunde, daß die Propheten unbewußter Weiſe

*) Sehr auffallend iſt es, daß dieſe Bemerkung einem Exegeten der Schule, zu der Steiger gehört, entgehen konnte.

weiſſagten, und der göttliche Geiſt ihnen ſelbſt zum Theil unverſtändlich aus ihnen ſprach, vgl. 2. Petr. 1, 21. Apſtg. 1, 16. 3, 18. (Euseb. h. e. 5, 17.); woher z. B. Daniel 7, 16. ſich ausdrücklich eine Erklärung des ihm zu Theil gewordenen Geſichtes ausbittet; vgl. Lengerke z. d. St. und Offbg. 7, 13. — *περὶ ἧς — ἐξηρεύνησαν προφ.* iſt nun ſo zu faſſen: die Propheten ſuchten nach und forſchten über dieſes Heil, nämlich, wie das der folgende Vers beſtimmter ausſagt, unter welchen Zeitverhältniſſen ſie ſich daſſelbe zu denken hätten; ähnlich Steiger. Denn nach 1 Kor. 2, 7. Eph. 3, 9. Kol. 1, 26. war die Erlöſung ein von Ewigkeit her verſchloſſenes Geheimniß, und wenn die Propheten in den meſſianiſch gedeuteten Stellen doch von ihr weiſſagten, ſo mußte ihnen daher das tiefere Verſtändniß ihrer eignen Weiſſagung verborgen bleiben, bis endlich mit der Geburt des Meſſias das Geheimniß enthüllt wurde. — Zu *ἐξεζήτησαν κ. ἐξηρεύν.* vgl. 1 Makk. 9, 26. — *χάριτος* iſt auf *σωτηρίας* zu beziehen, welche letztre der Verfaſſer mit Recht ein Gnadengeſchenk nennt, vgl. Jud. 4.

V. 11. Daß in den Worten *τίνα ἢ ποῖον* ein beſtimmter Begriffsunterſchied gemacht wird, behaupten Grotius, Carpzov, Hensler, Steiger mit Recht, und de Wette überſetzt danach: welche und welcherlei Zeit. — Die ungewöhnliche Verbindung des *δηλοῦν εἰς* muß in dem Sinn aufgefaßt werden: weiſſagen in Beziehung auf. — Was das *πνεῦμα Χριστοῦ* betrifft, ſo iſt es bekannt, daß das orientaliſche Alterthum Gottes Wirkſamkeit in der ſinnlichen Welt als eine aus ſeinem Weſen heraustretende Kraft oder Eigenſchaft ſich dachte, die es in beſtimmter Perſoniſication mit den bildlichen Ausdrücken Wort, Hauch oder Weisheit Gottes bezeichnete*). So ward der Geiſt Gottes, in wiefern er in dem Meſſias beſonders wirkſam gedacht wurde, auch Geiſt des Meſſias genannt, und beide dermaßen identiſicirt, vgl. Röm. 8, 9.; auch Auguſti führt aus den Rabbinen an, daß ſie ge-

*) Vgl. Bretſchneider, ſyſt. Darſtellung d. Dogmatik und Moral d. apokryphiſchen Bücher d. A. T. S. 191 — 267.

wöhnlich den רוּחַ יְהוָֹה auch רוּחַ הַמָּשִׁיחַ nennen; und dieſer Anſicht folgend erklären ſie nach Bertholdt, christol. Iud. §. 26., den Geiſt Gottes auch in der Stelle 1 Moſ. 1, 2. für den Geiſt des Meſſias. So faſſen wir denn den Genitiv *Χριστοῦ* mit Hensler und Hottinger objectiviſch in der Bedeutung, daß derſelbe Geiſt, der ſpäterhin dem Meſſias zu Theil ward, damals in den Propheten wohnte, vgl. 1 Kor. 3, 16., ſo wie nach Joh. 3, 34. dem Meſſias das göttliche *πνεῦμα* gegeben war, in dem nach Matth. 22, 43. die alten Propheten weiſſagten. Aufs Beſtimmteſte müſſen wir uns daher gegen Steiger erklären, der *Χρ.* als Genitiv des Subjects nimmt: der Geiſt, den Chriſtus den Propheten gab. Denn wenn er ſich deshalb auf den Logos beruft, der nach Joh. 1, 4. von jeher die Menſchen erleuchtete, ſo war dieſer ja nach Joh. 1, 14. gerade derſelbe göttliche Geiſt, der erſt dem Meſſias zu Theil wurde; vgl. Apſtg. 16, 7. — *προμαρτυρόμενον* vgl. Röm. 1, 2. 3. Apſtg. 3, 21 — 25. — *εἰς Χριστόν* wie *εἰς ὑμᾶς* V. 10. dürfen wir nicht mit Luther und Calvin in weiterer Bedeutung auffaſſen, ſondern mit den meiſten neuern Erklärern nehmen wir eine beſtimmte Beziehung auf die Perſon Chriſti allein an, ſo daß wir dem Worte nach die auf Chriſtum hereinbrechenden Leiden (vgl. 5, 1.) darunter zu verſtehen haben. Ganz unrichtig erklärt es Pott von den Leiden des auserwählten Volkes bis zu der Ankunft Chriſti. — *καὶ τὰς μ. τ. δόξας* und die darauf folgenden Verherrlichungen; unter *δόξας* kann man allenfalls mit Steiger die ganze damit beginnende Erhöhung der ſpätern Dogmatik (das fortdauernde Hoheprieſterthum über die Kirche) verſtehen, obgleich es wahrſcheinlich iſt, daß der Verfaſſer daran gewiß nicht gedacht hat; vgl. Hebr. 2, 9.

V. 12. Die Conſtruction dieſer Worte iſt ſchwierig, daher ſchon von alter Zeit her verſchiedene Arten derſelben verſucht ſind. Einige verbinden *προμαρτυρ.* sc. *αὐτοῖς, οἷς ἀπεκαλ.*, andere beziehen *οἷς* auf *παθήμ.* und *δόξας* in dem Sinn: durch welche Chriſtus offenbaret wurde. Semler, Hottinger, Stolz nehmen *ὅτι* für *ὥστε*. Auch die Ergänzung von *ταῦτα* zu *ἀπεκαλύφθη*, die Hensler und Hot-

tinger vorſchlagen, iſt unnütz, wenn wir mit den meiſten neuern Auslegern in den Worten ὅτι — οὐρανοῦ den Inhalt deſſen finden, was den οἷς sc. προφήταις enthüllt wurde. So ergiebt ſich denn der Sinn: indem die Propheten darüber nachdachten, auf welche Zeit ihre eignen, in der Begeiſterung unbewußt ausgeſprochenen, Weiſſagungen ſich bezögen, wurde ihnen offenbar, daß ſie nicht ihre eigne Lebzeit, ſondern eine viel ſpätere beträfen (vgl. Dan. 12, 4. עַד־עֵת קֵץ); daß ſie alſo nicht ſich, ſondern uns mit ihren Prophezeiungen (αὐτά als Beziehung auf προμαρτ. — παθήματα) dienten. — ἅ iſt beſſer geradezu auf die Leiden und Herrlichkeiten Chriſti zu beziehen, als mit Steiger ganz allgemein auf die Weiſſagungen der Propheten, da dieſe ja nach V. 11. auch jene Leiden betrafen, und nur in dieſem Sinne der Verfaſſer behaupten kann, daß die von dem Tode Chriſti zeugenden Evangeliſten daſſelbe mit den alten Propheten verkündeten. — εὐαγγελίζειν mit dem Accuſat. vgl. Luk. 3, 18. Apſtg. 8, 25., entſpricht dem hebräiſchen בִּשֵּׂר. — ἐν πνεύματι (Mark. 12, 36.) — οὐρανοῦ vgl. Joh. 14, 26. 15, 26. Apſtg. 2, 4. 15, 8. — εἰς ἅ daſſelbe was αὐτά. Die ältern Erklärer: Oekumenius, Theophylakt, faſſen die Begierde der Engel als etwas Vergangenes, die neuern meiſtens als etwas Gegenwärtiges. Weil man aber die hier den Engeln zugeſchriebene Unkunde unſchicklich fand, ſo faßt Grotius ἐπιθυμοῦσιν in der Bedeutung von אָהַב, und Hottinger überſetzt: ſie freuen ſich; was eben ſo unſtatthaft iſt, wie wenn Bolten unter ἄγγελοι Propheten verſteht, als Geſandte Gottes, wogegen nicht weniger das Fehlen des Artikels als der nueteſtamentliche Sprachgebrauch überhaupt iſt. Wir faſſen es daher wörtlich in dem Sinn, daß die Engel ein Verlangen haben, in das Geheimniß des Erlöſungswerkes zu ſchauen, deſſen Unkenntniß ihnen um ſo weniger zur Laſt fallen darf, als die jüdiſche Dogmatik ihnen überhaupt in manchen Punkten Unwiſſenheit der göttlichen Rathſchlüſſe zuſchrieb, und ſie als der Erlöſung nicht Bedürftige dieſe ſelbſt weniger berührte. Dies mag die Vorſtellung des Petrus bei dieſen Worten geweſen ſein, in denen Bengel mit Recht auf die Steigerung von den Propheten zu den Engeln aufmerkſam macht. — Zu παρακύψαι vgl. Jak. 1, 25.

V. 13 — 21. enthalten Ermahnungen an die Chriſten, der Seligkeit ſich würdig zu bezeigen. Daher faſſen Hensler und Hottinger den Begriff des διό zu enge, indem ſie es nur auf V. 9. und das Vorige zurückbeziehen. Abgeſehen davon, daß alsdann der durch dieſe Partikel gebildete Uebergang ungeſchickt und hart ſein würde, ſo macht Steiger nach Beza mit Recht darauf aufmerkſam, daß der Grund der jetzt geforderten Heiligung in allen vorhergehenden dogmatiſchen Sätzen enthalten ſei. — ἀναζωσάμενοι — διανοίας daſſelbe ſtarke Bild findet ſich Luk. 12, 35. Eph. 6, 14. (vgl. 1, 18.): nehmt eures Geiſtes Kraft zuſammen. — Den Begriff von νήφοντες, in ſofern er zugleich den der Wachſamkeit in ſich ſchließt, charakteriſirt der Verfaſſer ſelbſt 5, 8. am beſten durch das hinzugefügte γρηγορήσατε. — τελείως gehört durchaus zu ἐλπίσατε. — In der Auffaſſung der Worte φερομήνην — Χριστοῦ müſſen wir uns gegen alle bis jetzt verſuchten Auslegungen erklären, indem wir weder mit Hensler, Auguſti, Hottinger φερομ. als Participium des Futurums nehmen, noch mit Steiger ἐν ἀποκαλύψει Ἰ. Χ. von der Vergangenheit verſtehen. Denn Petrus gebraucht dieſen Ausdruck nur von der zukünftigen Wiederkehr Chriſti, vgl. V. 7. 4, 13.; auch dürfen wir χάριν, wie V. 10., nur auf σωτηρία V. 5. beziehen, die daſelbſt als etwas Zukünftiges dargeſtellt wird. φερομ. iſt partic. praes. ſo daß die Zeit des Darbringens, die allerdings erſt der Zukunft angehört, in lebhafter Anſchauung in die Gegenwart gerückt wird, und wir den Sinn erhalten: ſetzet eure Hoffnung auf das Gnadengeſchenk, das bei der Erſcheinung Chriſti euch dargeboten wird. Dieſe Bedeutung des Zukünftigen in der ἀποκάλ. Χρ. halten auch Grotius, Carpzov, Hensler, Hottinger, Auguſti, Pott, Stolz feſt, für die andre entſcheidet ſich de Wette.

V. 14. Ὡς τέκνα ὑπακ. nicht: wie gehorſame Kinder, ſondern: als den Gehorſam kennende Menſchen; da τέκνον im N. T. wie das hebräiſche בֶּן mit einer Beſchaffenheit oder Eigenſchaft zuſammen geſtellt, einen Menſchen bedeutet, der dieſe Eigenſchaft beſitzt; ſo בְּנֵי בְלִיַּעַל Richt. 19, 22., υἱὸς διαβόλου Joh. 8, 44., υἱοὶ τ. φωτός Joh. 12,

36., *υἱὸς ἀπωλείας* Joh. 17, 12., *υἱοὶ προφητῶν καὶ διαθήκης* Apſtg. 3, 25.; ja wie weit man dieſen Sprachgebrauch ausdehnte, zeigt am beſten die ſyriſche Ueberſetzung von *υἱὸν ὅτι σεληνιάζεται* Matth. 17, 15. durch ܒܪ ܐܓܪܐ Zu *ὑπακοῆς* vgl. V. 2.; hier bedeutet es, wie Steiger bemerkt, die obedientia evangelica, die natürlich von dem Gehorſam gegen Chriſtus in jener Stelle nicht verſchieden iſt. — Zu *ἐπιθυμίαις* vgl. Jak. 1, 14. Röm. 1, 19 — 32. Daß man dieſe Worte zum Beweis für die Behauptung benutzt hat, unſer Brief ſei auch an Heidenchriſten gerichtet, iſt bereits oben bemerkt worden. Allein die Worte *πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ* ſind ein viel zu unſichrer Grund, auf dem man fußet, da dieſe vorige Unwiſſenheit recht gut auch das Judenthum bezeichnen kann, deſſen religiöſe Erkenntniß im Verhältniß zum Chriſtenthum immer für Unwiſſenheit gelten darf.

V. 15. Die meiſten Erklärer verbinden die Worte *ἀλλὰ* — *ἅγιον* als Participialſatz mit dem Folgenden, indem etwa mit Steiger *ἀναστρέφοντες* dazu ergänzt wird. Bengel dagegen betrachtet den ganzen Vers als ein Komma, und ergänzt deshalb zu *συσχηματιζόμενοι* im vorigen Verſe *γενήθητε* aus dieſem. — *κατά* überſetzt de Wette paſſend: nach dem Beiſpiel; vgl. Röm. 15, 5. Gal. 4, 18. — *ἅγιον* sc. *θεόν* wegen des folgenden Verſes, wo יְהוָה das Subject iſt, vgl. 1 Joh. 2, 30. — Zu *καλέσαντα* vgl. 2 Tim. 1, 9.; die Chriſten heißen *κλητοί*, vgl. Röm. 1, 6. Jud. 1. — Zu *ἀναστροφῇ* vgl. Jak. 3, 13.

V. 16. *Διότι γέγραπται* die bekannte neuteſtamentliche Formel bei der Anwendung eines altteſtamentlichen Ausſpruches auf gegenwärtige Verhältniſſe, vgl. Mark. 14, 27., parallel dem *οὕτω γὰρ γέγραπτ.* (Matth. 2, 6.), oder dem gewöhnlichern *ἵνα πληρωθῇ* (Matth. 1, 23.). Die hier angeführten Worte finden ſich 3 Moſ. 11, 44. 19, 2. 20, 7. 26., und ſind nach der alexandriniſchen Ueberſetzung der erſten Stelle citirt; woher auch wahrſcheinlich die Lesart *ἔσεσθε*, was die LXX haben, der in unſrer Stelle von Griesbach aufgenommenen *γένεσθε* vorzuziehen iſt.

V. 17. *Εἰ* nicht: weil, wie Auguſti nach Calvin will, ſondern: wenn. — *ἀπροςωπολήπτως* ein *ἅπαξ λεγ.* vgl. Jak. 2, 1. Apſtg. 10, 34. — *κατὰ — ἔργον* vgl. 2 Kor. 5, 10. — *ἐν φόβῳ* sc. *αὐτοῦ* das altteſtamentliche בְּיִרְאַת. — *παροικίας* erklären Semler und Morus von dem Aufenthalte in der Fremde außerhalb Paläſtina's; eine Auffaſſung, der aber der Zuſatz *τὸν χρόνον* entgegen ſteht, vgl. V. 1., der vielmehr uns nöthigt, die irdiſche Pilgerſchaft im Gegenſatze zu dem wahren himmliſchen Vaterlande der Chriſten darunter zu verſtehen. — *ἀναστράφητε* vgl. V. 15.

V. 18. Der Verfaſſer giebt einen neuen Beweggrund der Heiligung an, und zwar nach Oekumenius den vierten, indem V. 12. der erſte, 14. der zweite und V. 17. der dritte vorangegangen iſt. *εἰδότες* wird daher, wenn hier ein neuer Gedanke beginnen ſoll, beſſer zu *ἀγαπήσατε* V. 22. gezogen, als mit dem Vorigen verbunden; die leichtere Lesart *εἰδοτε* bei Auguſti iſt durch Handſchriften nicht verbürgt. — *φθαρτοῖς* gleich *ἀπολλύμενος* V. 7., ſteht ſubſtantiviſch, durch die Zuſätze *ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ* näher beſtimmt (vgl. Winer, S. 195.) und vielleicht mit Beziehung auf 2 Moſ. 30, 12 — 16., wie Benſon vermuthet. — *ἐλυτρώθητε* die ſtereotype Bezeichnung des N. T. für das Erlöſungswerk Chriſti und das Verhältniß der Erlöſten zu demſelben (vgl. Tit. 2, 14. Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6.), ſteht hier ganz in der Bedeutung des *ἐξηγόρασεν* Gal. 3, 13., wo auch der Ausdruck *ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου* eine erläuternde Parallele zu den hier gebrauchten Worten *ἐκ — πατροπαραδότου* bildet, die durch die *παραδόσεις πατρικαί* Gal. 1, 4. noch näher beſtimmt werden. Einſeitig und willkürlich beziehen daher Carpzov und Hottinger unſere Stelle auf die heidniſche Abgötterei, und benutzen ſie zum Beweiſe für ihre Behauptung, daß der Brief auch Heidenchriſten als Leſer vorausſetze; da ſie vielmehr, allein für ſich betrachtet, eben ſo gut wie V. 14. auf Judenchriſten bezogen werden darf, und mit jenen pauliniſchen Stellen verglichen ſogar auf dieſe bezogen werden muß. Ueber die beiden Adjectiva *ματαίας* und *πατροπαρ.* ohne Copula, und

die in Folge deſſen anzunehmende nähere Beziehung des einen zum Subſtantivbegriff vgl. Winer, S. 504.

V. 19. Zu *αἵματι* vgl. 1 Joh. 1,7. — *ἀμνός* war Chriſtus mit Anſpielung auf den jüdiſchen Opfercultus und namentlich auf die Sitte des Paſſahlammes (שֶׂה 2 Moſ. 12, 5. oder כֶּבֶשׂ 3 Moſ. 4, 32., was die LXX beide Male durch *πρόβατον* überſetzen) ſchon von dem Täufer Johannes genannt worden Joh. 1, 29.; hier wird dieſe Anſpielung durch die Adjectiva noch weiter ausgeführt, indem auch ſchon das altteſtamentliche Opfergeſetz ein Opferthier verlangte, das תָּמִים, nach den LXX *τέλειον* 2 Moſ. 12, 5. und 3 Moſ. 4, 32. *ἄμωμον*, ſein ſoll; vgl. Jud. 24. — *ἀσπίλου* vgl. Jak. 1, 27. In ſofern nun der Tod des altteſtamentlichen Opferthieres ein ſtellvertretender war, darf die Vorſtellung einer ſtellvertretenden Genugthuung des Todes Chriſti aus dieſen Worten nicht entfernt werden, wenngleich ſie erſt der Hand eines Anſelmus bedurfte, um ihre kirchliche, von der petriniſchen ſchon ſehr abweichende, Geſtalt anzunehmen.

V. 20. *Προεγνωσμένου* beſſer *Χριστοῦ* als *ἀμνοῦ*, wie Morus will, vgl. V. 2. Joh. 1, 1. — *πρὸ καταβολ. κόσμου* vgl. Joh. 17, 24. Offb. 13, 8. Eph. 1, 4., gleichbedeutend mit dem *προ τῶν αἰώνων* 1 Kor. 2, 7. 2 Tim. 1, 9. und *πρὸ χρόνων αἰωνίων* 2 Tim. 1, 9. Tit. 2. — *ἔσχατος χρόνος* bezeichnet das Ende der bisherigen Weltperiode und den Anfang des meſſianiſchen Zeitalters, vgl. Apſtg. 2, 17. Hebr. 1, 1., iſt demnach hier in einer ungewöhnlichen Bedeutung gebraucht, da es ſonſt im N. T. die Zeit des Weltgerichtes bedeutet; ganz falſch zieht daher Steiger auch 1 Joh. 2, 18. Jud. 18. hierher, und Auguſti: 2 Petr. 3, 3. — *δι' ὑμᾶς* erklärt ſich von ſelbſt durch *ἐλυτρώθητε* V. 18.; daher iſt es unbegreiflich, wie die ältern Ausleger, Oekumenius und Theophylakt, es mit dem folgenden *ἐγείραντα* verbinden.

V. 21. *Δι' αὐτοῦ* vgl. 2 Theſſ. 2, 16. 17. 1 Tim. 6, 3. — *ἐγείραντα* — *νεκρῶν* auch in ſeinen Reden beruft ſich Petrus vorzugsweiſe auf dieſes Ereigniß, und gebraucht es zum beſondern Beweiſe für die Wahr-

heit ſeiner evangeliſchen Verkündigung Apſtg. 2, 32. 3, 15. — δόξαν — δόντα vgl. Apſtg. 2, 33. Matth. 26, 64. — ὥςτε iſt nicht Zweckpartikel, und daher auch das Folgende nicht als Angabe des göttlichen Zweckes bei der Verherrlichung Chriſti anzuſehen; denn der Verfaſſer will keineswegs ſeine Leſer ermahnen Gott zu glauben, wie Oekumenius und Theophylakt annehmen und deshalb die Anfangsworte des folgenden Verſes hieherziehn, da er ja dieſen Glauben ſchon bei ihnen vorausſetzt (πίστιν εἰς θεόν); aber auch Steiger, Carpzov und Hottinger irren in der Auffaſſung dieſer Stelle, von denen der letzte ſie ſo erklärt, als wenn die Worte lauteten: ὥςτε τ. πίστιν ὑμῶν οὐ μόνον πίστιν, ἀλλὰ καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν· Carpzov die Worte zum Folgenden zieht. Jedenfalls iſt ὥςτε in Beziehung zu εἰδότες V. 18. und allem davon Abhängigen zu ſetzen, und wir bekommen den Sinn: ihr wiſſet, daß ihr durch Chriſti Blut erkauft ſeid u. ſ. w., ſo daß euer Glauben und eure Hoffnung (vgl. V. 3.) nun wirklich auf Gott gerichtet iſt.

V. 22. Ἡγνικότες vgl. 1 Joh. 3, 3., ſteht mit εἰδότες V. 18. in parallelem Verhältniß zu ἀγαπήσατε, woher Hottinger V. 14 — 21. mit Unrecht als Parentheſe betrachtet, und unſern Vers mit V. 13. verbindet. — τῆς ἀληθείας der genitivus objecti vgl. Jak. 1, 18. — Zu ὑπακοῇ vgl. V. 2. — Zu διὰ πνεύματος, was gegen Bengel, Griesbach und Lachmann von Matthiä, Knapp und Tittmann für ächt erklärt wird, vgl. Apſtg. 16, 7. Eph. 5, 9. Mit Recht verſtehen Hensler und Hottinger wie V. 2. den heiligen Geiſt darunter; auch muß nach dieſer Stelle δ. πνεύμ. auf ἡγνικότες bezogen werden. — ἐκ. καθ. καρδίας vgl. 1 Tim. 1, 5. — ἀλλήλους ἀγαπήσ. vgl. 1 Joh. 3, 11.

V. 23. Ἀναγεγεννημένοι vgl. V. 3.; da die Wiedergeburt als eine neue Zeugung angeſehen wird, ſo ſetzt der Verfaſſer ἐκ σπορᾶς (vgl. 1 Makk. 10, 30.) und zwar ἀφθάρτου hinzu. — Mit Unrecht halten die meiſten Ausleger διὰ λόγου für die Erklärung von ἐκ σπορᾶς, da es vielmehr, wie auch Hensler, Stolz und Steiger richtig bemerken, das Mittel angiebt, vermöge deſſen die Wiederge=

burt geſchieht, vgl. Jak. 1, 18., welche letztere Stelle auch beweiſt, daß wir unter λόγου nicht den perſönlichen Logos, wie ſchon Didymus meint, ſondern wie V. 25. das belehrende Wort Gottes zu verſtehen haben, vgl. 1 Kor. 4, 15. — Die meiſten Erklärer, außer Grotius, Morus, Hensler, beziehen ζῶντος καὶ μένοντος εἰς τὸν αἰῶνα auf λόγου, einige ζῶντος auf θεοῦ und nur die anderen Worte μένοντος εἰς τ. αἰῶνα auf λόγου, welche letztere Auffaſſung aber gegen alle Wortverbindung ſtreitet; aber auch die erſtere, die ſich auf V. 25. beruft, muß eben deshalb verworfen werden, weil dann in beiden Verſen eine unnütze Wiederholung deſſelben Gedankens Statt fände, wogegen der unſrige gerade den Grund zu dem V. 25. gethanen Ausſpruch zu enthalten ſcheint.

V. 24. *Διότι* denn, bildet den Gegenſatz zu ἀναγεγεννημ. V. 23., weil die σάρξ (vgl. Joh. 3, 6.) den nicht Wiedergebornen bezeichnet; andere nehmen es weniger richtig für διότι γέγραπται (V. 16.) — ὡς χόρτος — ἐξέπεσε aus Jeſ. 40, 7. entlehnte Worte, vgl. Jak. 1, 11. Da die Stelle nach den LXX angeführt iſt, ſo iſt es eine unnütze Vermuthung von Pott, daß Petrus den Brief des Jakobus vor Augen gehabt haben mag.

V. 25. *Τὸ δὲ ῥῆμα* gleich λόγου V. 23., ſteht als das Mittel der Wiedergeburt im Gegenſatz zu σάρξ V. 24.; weil es das Wort des Herrn iſt, der nach V. 23. in Ewigkeit bleibt, ſo bleibt es ſelbſt in Ewigkeit, vgl. 1 Joh. 2, 17. — εὐαγγελισθέν vgl. V. 12. — εἰς ὑμᾶς ſtatt des ſonſt gebräuchlichen ὑμῖν, Eph. 2, 17.

Kap. II.

Inhalt. Die erſten zehn Verſe gehören noch zum Vorigen, indem ſie allgemeine Ermahnungen enthalten; im Folgenden werden dieſe auf beſondere Verhältniſſe des bürgerlichen und häuslichen Lebens angewandt, bis 3, 12.

V. 1. nimmt den 1, 22. ausgeſprochnen Gedanken wieder auf, und führt namentlich das ἠγνικότες weiter aus; in dieſer Bezie-

hung iſt mit Hensler und Steiger das οὖν zu faſſen, das Bolten und Auguſti mißverſtehen. — ἀποθέμενοι vgl. Jak. 1, 21. Daß der Verfaſſer bei Aufzählung dieſer böſen Eigenſchaften keine beſtimmte Abſicht gehabt habe, als höchſtens den tadelhaften Gegenſatz der φιλαδελφία 1, 22. hervorzuheben, wie Steiger auch bemerkt, ergiebt ſich aus dem unordentlichen Durcheinanderwerfen allgemeiner (κακίαν) und beſonderer Begriffe; daher irrt Grotius, der hier die fünf jüdiſchen Hauptlaſter findet, nicht weniger als Hammond mit ſeiner Behauptung, daß es die Untugenden der Gnoſtiker ſeien.

V. 2. Die meiſten Erklärer nehmen ὡς für: als; aber in dem ἄρτι ſcheint der Grund dafür zu liegen, daß wir es durch: wie, überſetzen müſſen. Zwar berufen Auguſti und Steiger ſich darauf, daß die Juden ihre Proſelyten ἀρτιγέννητα βρέφη genannt hätten, aber da wir nicht wiſſen, ob die Leſer dieſes Briefes erſt neuerdings Bekehrte waren, und da γάλα hier nicht wie 1 Kor. 3, 2. Hebr. 5, 12. den erſten Unterricht im Chriſtenthum bedeutet, ſondern dieſes ſelbſt, ſo iſt es beſſer, hierin den Vergleichungspunkt zu finden, und die Stelle ſo zu faſſen: wie neugeborne Kinder nach der Milch verlangen, ſo verlanget auch ihr nach der Milch des Chriſtenthums. — Die Deutung des Ausdrucks λογικὸν γάλα iſt verſchieden verſucht worden, indem man entweder λογικόν als Bezeichnung der Eigenſchaft der Lehre betrachtet, und die Verſtändlichkeit des Bildes in γάλα vorausſetzt; oder darin gerade eine Erklärung dieſes Bildes findet, woher es Grotius für πνευματικόν nimmt, als Andeutung, daß man hier nicht an körperliche Milch zu denken habe; Andere finden darin die Beziehung auf die Seele, in welcher das unter γάλα zu Verſtehende Milch heiße, ſo Carpzov, Pott, Hensler, Hottinger, Steiger; noch Andere, wie Auguſti und Morus, nehmen es mit Berufung auf Röm. 12, 1. für eine Bezeichnung der chriſtlichen Lehre, als einer vernünftigen. Am beſten ſcheint es zu ſein, mit dem Syrer, Schmidt, Wolf, Bengel die Bezeichnung des Subjects ſelber darin zu finden, ſo daß es für γάλα τοῦ λόγου ſtände, und in der parallelen Stelle Jak. 1, 21. ſeine Beſtätigung fände. Uebrigens denkt Semler eben ſo unpaſſend an die ſpätere Sitte, den Getauften

Milch und Honig zu reichen, wie die römiſchen Ausleger an das Abendmahl; denn ſchon Luther ſagt mit Recht: die Milch aber iſt nicht Anderes, als das Evangelium. — Statt ἐπιποθήσατε wollen Hammond und Grotius aus 1 Kor. 3, 2. ἐπιποτίζετε leſen, was aber nur in activer Bedeutung ſteht. — αὐξάνειν gewöhnlich vom Wachſen der Kinder gebraucht, bezeichnet auch Kol. 1, 10. Eph. 4, 15. das Zunehmen in chriſtlicher Erkenntniß. — εἰς σωτηρίαν vgl. 1, 5., erläutern die Worte des Jakobus Kap. 1, 21.: τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν. Sie fehlen in manchen Handſchriften, und ſind daher von Luther nicht überſetzt worden.

V. 3. Ἐγεύσασθε das hebräiſche טָעַם, nicht ohne Anſpielung auf den Ausdruck γάλα V. 2. Uebrigens iſt die Stelle nach der alexandriniſchen Ueberſetzung aus Pſ. 34, 9. entlehnt. — χρηστός erklärt ſich durch טוֹב, was im hebräiſchen Texte ſteht. — Unter κύριος kann wegen des Folgenden nur Chriſtus verſtanden werden, wiewohl der Pſalmiſt יְהוָה ſagt, wozu Steiger die unverſtändliche Erläuterung giebt, daß auch im A. T. Gott nur in Chriſto offenbar geweſen ſei.

V. 4 — 10. giebt der Verfaſſer die Beweggründe an für ſeine im Vorigen ertheilten Ermahnungen. — λίθον ζῶντα iſt beſſer nicht als Appoſition aufzufaſſen: zu ihm kommend zu einem lebendigen Stein, wie Chriſtus ſich ſelbſt Matth. 21, 42. mit Beziehung auf Jeſ. 28, 16. und Pſ. 118, 22. nennt; vgl. Apſtg. 4, 11., wo Petrus ſchon dieſelbe Anwendung macht, und Röm. 9, 33. Das Beiwort ζῶντα erklären Grotius, Carpzov, Auguſti falſch für einen bloßen, die tropiſche Bedeutung von λίθον anzeigenden, Zuſatz; Hensler überſetzt eben ſo unrichtig: dauernd, wie 1. 3., nach ſeiner Anſicht; Hottinger: feſt; das Richtige ſah ſchon Morus, dann Steiger, indem ſie die wörtliche Bedeutung beibehielten. Chriſtus wird nämlich in ſofern ein lebendiger Stein genannt (vgl. Joh. 4, 10. 6, 51., wo er ſich ſelbſt ὁ ἄρτος ὁ ζῶν nennt), als aus ihm, wie aus einer lebendigen Wurzel, das ganze Gebäude der chriſtlichen Gemeinde herausgewachſen iſt; daher iſt der Ausdruck von gleicher Bedeutung mit ἀκρο-

γωνιαῖον V. 6. Eph. 2, 20., oder κεφαλὴ γωνίας Matth. 21, 42., wie die LXX רֹאשׁ פִּנָּה Pſ. 118, 22. überſetzen. — Unter ἀνθρώπων verſteht Hensler die הַבּוֹנִים des Pſalmiſten, die οἰκοδομοῦντες V. 7.; Hottinger: die Juden; beſſer ſind wohl mit Steiger Alle anzunehmen, die Chriſtum läugnen (vgl. Joh. 1, 10.), welches nach 1 Kor. 1, 23. ſowohl Juden als Heiden waren. ἀποδεδοκιμασμένον das hebräiſche מָאַס. — παρὰ θεῷ vgl. Jak. 1, 27. — Die Beiworte ἐκλεκτόν, ἔντιμον ſind aus Jeſ. 28, 16. entlehnt nach der freien Ueberſetzung der LXX.

V. 5. Den Worten liegt die im chriſtlichen Alterthum beliebte Vorſtellung zum Grunde, die ganze chriſtliche Gemeinde als einen Tempel zu betrachten, der aus den einzelnen Gemeindemitgliedern, als den Steinen, erbaut ſei; vgl. 1 Kor. 3, 10. Eph. 2, 20. **Herm. past.** 1, 3. 3, 9. In ſofern nun die Chriſten von gleichem Weſen mit ihrem Meiſter ſein, und auch zur Grundlage des auf ihnen weiter zu erbauenden Tempels dienen ſollen, heißen ſie hier ebenfalls λίθοι ζῶντες, wie Paulus Eph. 2, 20. auch die Apoſtel θεμέλιον nennt, und ſie ſo von Chriſto ſelbſt unterſcheidet, der ihm der λίθος ἀκρογωνιαῖος iſt. Auch dürfen wir den Gegenſatz zu dem jüdiſchen Tempel, als einem todten, den Calvin und Beza in dem Ausdruck finden, nicht ganz abläugnen. Carpzovs und Morus Erklärung, der Verfaſſer nenne die Steine lebend, weil er von lebenden Menſchen ſpreche, iſt aber ganz verunglückt. — οἰκοδομεῖσθε faßt Steiger nach Luther falſch in mediater Bedeutung als Imperativ, wogegen de Wette richtig überſetzt: ihr werdet gebauet, nämlich zu einem geiſtlichen Tempel; in welcher Beziehung ſich Paulus ſelbſt 1 Cor. 3, 10. ἀρχιτέκτων nennt, als denjenigen, der aus den Chriſten den Tempel erbaut; auch iſt die Vorſtellung, daß dieſe ſich ſelbſt zum Tempel erbauen ſollen, hinkend. Daß in dem προσερχόμενοι (V. 4.) auch bei dieſer Auffaſſung eine Ermahnung liegt: wenn ihr hinzukommt, ſo werdet ihr gebaut, hat ſchon Steiger geſehen. — οἶκος πνευματικός hier mit Anſpielung auf das vorangegangene οἰκοδομεῖσθε gebraucht, erklärt ſich am beſten durch den pauliniſchen Ausdruck ναὸς θεοῦ 1 Kor. 3, 16. und

das hebräiſche בַּיִת das häufig die Bedeutung von Tempel hat. πνευματικός nennt ihn der Verfaſſer im Gegenſatz zu χειροποίητος Apſtg. 7, 48. — Aber nicht blos ein Tempel ſollen ſie ſein, ſondern auch eine gottgeweihte (ἅγιον vgl. 1, 15.) Prieſterſchaft; aus den Worten 2 Moſ. 19, 6.: כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ (was die LXX durch ἱεράτευμα überſetzen) zuſammengezogen. — Der Zweck dieſer Prieſterſchaft wird im Folgenden angegeben, ſo daß als Uebergang ὥστε zu ergänzen iſt. — ἀνενέγκαι vgl. Jak. 2, 21. — πνευματικὰς θυσίας vgl. Hebr. 13, 15., im Gegenſatze zu den blutigen Opfern des A. T. — εὐπροσδέκτους gleich εὐάρεστον Röm. 12, 1. — διὰ Ἰ. Χρ. überſetzen Grotius, Hensler, Hottinger falſch: nach Jeſu Vorſchrift; Steiger auch weniger richtig: durch; offenbar hat es die Bedeutung von: wegen, da die Opfer an ſich Gott nicht angenehmer ſein können, als vorher, ſondern ihm nur um Chriſti willen angenehmer ſind; eine andre Bedeutung würde das διά allerdings haben, wenn es mit πνευματικάς verbunden werden könnte, wogegen aber die Wortſtellung iſt.

V. 6. Διότι vgl. 1, 16. Die Lesart διὸ καὶ ſcheint Griesbach mit Recht verworfen zu haben. — Zu περιέχει ergänzen Grotius und Hottinger ἡ περιοχή aus Apſtg. 8, 32.; beſſer ſcheinen Hensler, Auguſti, Steiger das Verbum neutraliter zu faſſen; vgl. Ioseph. arch. 11, 4. 7. Winer, S. 207. Die Stelle iſt mit Abkürzungen aus Jeſ. 28, 16. entlehnt und weder nach den LXX, noch nach dem Grundtext, wie Auguſti meint, aus dem Gedächtniß angeführt. — καταισχυνθῇ die freie Ueberſetzung der LXX von לֹא יָחִישׁ giebt de Wette ſehr paſſend wieder: wird nicht zu Schanden; vgl. Phil. 1, 20. Uebrigens handelt die jeſajaniſche Stelle von der feſten Begründung des Reiches Juda, in dem Zion der feſte Sitz einer kräftigen und gerechten Regierung ſein ſoll, und wird hier nach der allegoriſch-typiſchen Auslegungsweiſe der Juden auf den Meſſias angewandt.

V. 7. Τιμή iſt jedenfalls beſſer mit Steiger zu überſetzen: euch, die ihr auf dieſen Stein vertraut, und die ihr deshalb nicht zu Schanden werdet, iſt die Ehre, wird die

Herrlichkeit zu Theil (mit de Wette), wofür auch der Artikel ſpricht; als mit Grotius, Hottinger, Auguſti: euch iſt dieſer Stein ein Stein der Ehre. — Ueber die des Nachdrucks halber abſichtliche Trajection des Wortes *πιστεύουσιν* (sc. *ἐπ' αὐτῷ* V. 6.) vergl. Winer, S. 455. — *ἀπειθοῦσι* bildet natürlich den Gegenſatz von *πιστ.*, und de Wette überſetzt daher nicht richtig: den Ungehorſamen, da von ſolchen die Rede iſt, die nicht Vertrauen haben; den Dativ aber faßt er recht: ihnen zum Trotz; vergl. 4, 17., wo der Verfaſſer durch das hinzugefügte *τῷ εὐαγγελίῳ* die *ἀπειθ.* hinlänglich charakteriſirt. Dieſe Ungläubigen aber ſind dieſelben mit den *οἰκοδομοῦντες*. — Der Accuſativ *λίθον* ſteht nach der bekannten Attraction, wie 1 Kor. 10, 16. Die Worte ſind, wie bereits zu V. 4. bemerkt worden, aus Pſ. 118, 22. entlehnt.

V. 8. Der Ausſpruch: *λίθος προςκόμμ.* — *σκανδάλου* enthält eine Anſpielung auf Jeſ. 8, 14., wo aber die LXX das hebräiſche מִכְשׁוֹל durch *πτῶμα* überſetzen, vergl. 1 Kor. 1, 23. — *τῷ λόγῳ* beziehen die ältern Erklärer auf *προςκ.*; die Leerheit der damit gethanen Aeußerung wird aber vermieden, wenn wir mit den meiſten neuern Auslegern es mit *ἀπειθοῦντες* verbinden, und dazu *εἰσι* ergänzen. — Die Worte *εἰς ὃ καὶ ἐτέθ.* haben unzählige Erklärungen erfahren, auch hat man ſich erlaubt, das *εἰς ὃ* in *ἐφ' ᾧ* oder *εἰς ὃν* zu verändern. Die reformirten Theologen haben hier eine Beſtätigung ihres decretum reprobationis absolutum finden wollen, und zwar Beza ganz ſchroff eine Beſtimmung zum Unglauben ſelbſt mit Beziehung des *ὃ* auf *ἀπειθοῦντες*, Grotius milder eine Beſtimmung zur Strafe des Unglaubens mit Beziehung des *ὃ* auf *πρόςκομμα*· welche letztere Auffaſſung ſich in neuerer Zeit faſt allgemein geltend gemacht hat. Aber ganz willkürlich hat ſchon Kappel hier den Begriff der Strafe hineingezogen, der in den Worten durchaus nicht liegt. Daher ſcheint es beſſer zu ſein, mit Carpzov und Auguſti *εἰς ὃ* auf *λόγῳ* zu beziehen, aus dem es durchaus nicht nöthig iſt *ῥῆμα* zu ergänzen, da uns eine ſo ungenaue Schreibart bei einem ſo ungeübten Schriftſteller wie Petrus um ſo weniger auffallen darf, als in der

gewöhnlichen Sprache das ungenaue, allgemeine ὅ häufig auf ein anderes Geſchlecht bezogen wird; ſo iſt εἰς ὅ das deutſche: wozu, und der Sinn der ganzen Stelle: welche anſtoßen, ſind aber die an das Wort des Evangeliums nicht Glaubenden, wozu ſie doch auch beſtimmt waren. Denn dieſe, dem hebräiſchen שׂוּם eigene, Bedeutung hat τιθέναι häufig im N. T., vergl. Apſtg. 13, 47. 1 Tim. 1, 12. 2, 7., daher ergänzen Oekumenius und Theophylakt mit Unrecht ἑαυτούς zu ἐτέθησαν, und noch falſcher legen Andere dieſem Worte eine mediate oder neutrale Bedeutung bei. Bengels Erklärung, daß ἐτέθησ. dem Vorhergehenden wie in der Wortſtellung ſo auch in der That nachfolgen ſolle, erlaubt das Tempus nicht. Die von Morus gegebene Erklärung: id quod evenire iis aliter non potest auf προςκόπτουσι bezogen, iſt den Worten nicht getreu. Uebrigens brauchen wir οἳ προςκόπτ. — ἐτέθησαν nicht mit Carpzov als Parentheſe zu betrachten.

V. 9. Ὑμεῖς sc. ἐστε· — γένος ἐκλεκτόν (1, 1.) vergl. Jeſ. 43, 20. — βασίλειον ἱεράτ. überſetzen die LXX מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים 2 Moſ. 19, 6., wo von den Iſraeliten verlangt wird, daß ſie ein Königreich von Prieſtern ſein ſollen, was auch hier in einer geiſtlichen Bedeutung auf die Chriſten angewandt wird; weniger paſſend erklärt den Ausdruck Steiger für gleichbedeutend mit βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς, Offb. 1, 6. 5, 10. — Zur Erklärung fügt der Verfaſſer noch die Worte ἔθνος ἅγιον hinzu, die unſere Erklärung von βασ. ἱερ. beſtätigen. — εἰς περιποίησιν überſetzen die LXX das hebr. סְגֻלָּה Maleach. 3, 17. 5 Moſ. 7, 6. Der Verfaſſer drückt damit eine Steigerung aus, indem er ſagt: ihr ſeid nicht blos ein auserwähltes, heiliges Volk, ſondern auch in beſonderem Beſitze Gottes. — Durch ἀρετάς überſetzen die LXX das hebräiſche תְּהִלּוֹת Jeſ. 43, 21., aus welcher Stelle überhaupt dieſe Worte dem Sinne nach entlehnt ſind; auch 2 Petr. 1, 3. wird (nach der gewöhnlichen Erklärung der Stelle) von der ἀρετή Gottes geſprochen, und ihr eine ſynonyme Bedeutung mit dem dabeiſtehenden δόξα beigelegt, welche auch in unſrer Stelle von den meiſten Auslegern beibehalten wird; weniger paſſend verſtehen Andre

die Eigenſchaften Gottes darunter. — σκότους vgl. 1 Joh. 2, 8. 9. 11. Röm. 13, 12. — φῶς vgl. 1 Joh. 1, 5. — καλέσαντος sc. θεοῦ wie die Exegeten behaupten. Eine ganz andere Art, die Stelle aufzufaſſen, iſt die, Chriſtus, der im Vorigen, von V. 3. an, immer Subject iſt, auch hier als ſolches zu ergänzen, was ſogar grammatiſch richtiger wäre; dann dürfte man ἀρετάς in der eigentlichen Bedeutung von Tugenden nehmen, und φῶς auf den Ausſpruch Chriſti Joh. 12, 36. beziehen; der Ausdruck καλέσαντος aber würde eine paſſende Parallele zu Matth. 9, 13. Marc. 2, 7. bilden. Daß übrigens dieſer ganze Vers eine beſondere Beziehung auf Judenchriſten enthalte, läugnet Steiger, S. 16. mit Recht; doch dürfen wir auf der andern Seite auch nicht mit ihm in dieſen Worten eine Anſpielung auf ehemalige Heiden finden.

V. 10. Die Worte enthalten eine Anſpielung auf Hoſ. 2, 23. nach dem hebräiſchen Texte und nicht nach den freier überſetzenden LXX. Man hat auch dieſen Vers zum Beweiſe dafür benutzt, daß der Brief an Heidenchriſten geſchrieben ſei, was aber eine nähere Betrachtung der Worte als ungegründet darthun wird. Denn nehmen wir das οὐ λαός ohne weitere Ergänzung und Beſtimmung, ſo iſt der Ausſpruch unwahr, da die Heiden eben ſo gut wie die Juden ein Volk bildeten; ergänzen wir aber dazu θεοῦ, was das hebräiſche עַמִּי verlangt, ſo iſt er trivial; anders wenn wir die Worte auf Judenchriſten beziehen, wo ſich dieſer Sinn ergiebt: ihr die ihr euch früher (ποτέ, vor eurer Bekehrung zum Chriſtenthum) einbildetet, das Volk Gottes zu ſein, ſeid es jetzt als Chriſten erſt wirklich, jetzt ſeid ihr erſt durch das Geſchenk des Chriſtenthums Begnadigte. Ueberdies iſt auch nicht ganz außer Acht zu laſſen, daß der alttestamentliche Prophet an ſeine Landsleute dieſe Worte richtete. Aehnlich faſſen die Stelle Auguſti und Steiger, S. 15.

V. 11. Der Verfaſſer beginnt hier einen neuen Abſchnitt, indem er ſeine Ermahnungen auf beſtimmte Einzelheiten anwendet; daher irrt Carpzov, der noch den vorigen Vers hieherzieht. — παροίκους und παρεπιδήμους erklären die Meiſten nach 1, 17. durch: Pilger auf Erden; allein

gerade der V. 12. ausgeſprochene Gegenſatz zu den Heiden verlangt auch hier die urſprüngliche Bedeutung der Worte in dem Sinne: gegenüber den Heiden, unter denen ihr als Fremdlinge lebt, müßt ihr eure Begierden bekämpfen, damit ihr als Chriſten euch vor ihnen auszeichnet. — σαρκικῶν ἐπιθυμ. vgl. 1, 14. — στρατεύονται vgl. Jak. 4, 1. — ψυχῆς erklären Hensler, Hottinger, Auguſti ganz falſch für gleichbedeutend mit πνεῦμα, wofür ſich im ganzen N. T. kein Beiſpiel findet; höchſt gezwungen iſt Steigers Auslegung, wonach es für νοῦς (Röm. 7, 23.) ſtände; weit einfacher nehmen wir es in der Bedeutung vom Leben, wie Matth. 6, 25., und erhalten den Sinn: die Begierden vernichten das Leben, und führen zum Tode; vgl. Röm. 5, 21. 6, 23.

V. 12. Ἀναστροφήν vgl. Jak. 3, 13. — ἔχοντες bildet einen Gegenſatz zu ἀπέχεσθαι V. 11., wozu es auch dem Sinne nach, wie Steiger richtig bemerkt, gehört; daß der Verfaſſer aus der Conſtruction gefallen iſt, da wir den Accuſativ erwarten müſſen, haben ſchon Hensler und Hottinger gezeigt; denn ſehr hart iſt es, hier ἐστε zu ergänzen, und das Ganze als Satz für ſich zu faſſen. — ἐν ᾧ um deſſen willen. — ἐκ τ. καλῶν ἔργ. verbinden Hensler und Steiger durchaus falſch mit δοξάσωσι, indem ſie ἐποπτεύσαντες (vgl. 3, 2.) für ſich ſtehend betrachten, Hottinger und de Wette verbinden es zwar richtig mit ἐποπτ., mißverſtehen aber doch den Sinn der Worte, der allein dann richtig zu beſtimmen iſt, wenn wir aus ἐν ᾧ (vgl. 3, 16.) ein Object zu ἐποπτ. ergänzen: worin ſie euch jetzt als Uebelthäter verläumden, das ſollen ſie aus euren guten Werken ſelbſt erkennen, d. h. die neue Religion, um derentwillen ſie euch als vermeintliche Verbrecher verläumden, ſollen ſie ſelbſt aus euren guten Werken in ihrer tiefen Wahrheit erkennen; in dieſer Beziehung braucht der Verfaſſer ſehr bezeichnend den Ausdruck ἐποπτ., was von denen geſagt wurde, die den letzten Grad der Erkenntniß in den eleuſiniſchen Myſterien erhalten hatten. Ganz falſch erklärt Carpzov nach Beza ἐν ᾧ pro eo quod, und überſetzt ἐκ τ. καλῶν ἔργ. wie einen Accuſativ. — Auch der Ausdruck ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκο-

πῆς hat zu verſchiedenen Auslegungen Anlaß gegeben, indem Beda den Tag des jüngſten Gerichts darunter verſteht, Auguſti ähnlich den Tag der Vergeltung, Luther, Wahl und Andere die Prüfung des Lebens der Gläubigen von Seiten der Welt, Grotius und Carpzov den Tag der Strafe; da aber nicht einzuſehen iſt, wie bei einer ſolchen Auffaſſung die Vorſtellung des Preiſens Gottes durch die Heiden entſtanden ſein ſoll, ſo iſt es offenbar am beſten, mit den meiſten ältern und neuern Erklärern die Worte auf die Zeit der Gnadenheimſuchung zu deuten, wie Luk. 19, 44. (1, 78. 21, 24.); ſo daß wir dieſen Sinn bekommen: die Heiden werden Gott preiſen an dem Tage, wo auch ihnen die Erkenntniß der chriſtlichen Lehre aufgegangen ſein wird.

V. 13 — 17. Ermahnungen zum Gehorſam gegen die Obrigkeit. — Auch die Worte κτίσει ἀνθρωπίνῃ hat man verſchieden ausgelegt; Pott u. a. nehmen ſie für πᾶσιν ἀνθρώποις. Am beſten verſtehen wir alle menſchliche Ordnung, d. h. von Menſchen eingeſetzte Obrigkeit (κτίζω öfter im N. T. für τίθημι, Eph. 2, 15.) darunter, im Gegenſatze zu den von Gott ſelbſt abgeleiteten theokratiſchen Staats- und Religionseinrichtungen des Judenthums; denn es iſt nicht zu überſehen, daß der Verfaſſer an Judenchriſten ſchreibt, die gewohnt geweſen waren, in einem theokratiſchen Staate zu leben, und den von Gott ſelbſt gegebenen Geſetzen und der von ihm eingerichteten Obrigkeit zu gehorchen, jetzt aber als Fremde unter Heiden lebten, und vielleicht nicht die Verpflichtung anerkannten, der heidniſchen Obrigkeit unterthan zu ſein; worüber Petrus ſelbſt von ſeinem Meiſter hatte belehrt werden müſſen, Matth. 17, 27. Hierauf und auf Matth. 22, 21. haben wir auch διὰ τ. κύριον zu beziehen, worunter Steiger ganz falſch Gott verſteht. — βασιλεῖ brauchen wir nicht nothwendiger Weiſe mit Steiger auf den Kaiſer zu deuten, ſondern wir dürfen, wie 1 Tim. 2, 2., Fürſten im Allgemeinen darunter verſtehen. — ὡς giebt hier wie im folgenden Verſe das Recht der verſchiedenen Obrigkeiten an, den Gehorſam zu verlangen.

V. 14. Ἡγεμόσιν überſetzt de Wette: Statthalter; wir brauchen natürlich nicht mit Grotius und Pott an den

Proconſul von Aſien zu denken, wiewohl Pilatus Matth. 27, 2. Luk. 20, 20. und Felix Apſtg. 23, 14. ſo genannt werden. — Zu ὡς δι' — ἀγαθοποιῶν vgl. Röm. 13, 3.

V. 15. Οὕτως ſteht ſtatt des ſonſt gebräuchlichen τοῦτο. — Die Worte ἀγαθοποιοῦντας — ἀγνωσίαν können als ein allgemeiner Satz gefaßt werden; beſſer iſt es aber wohl, mit Hottinger und de Wette ὑμᾶς zu ergänzen, und in genaue Beziehung zu V. 12. zu ſetzen; ſo ergiebt ſich der Sinn: denn das iſt Gottes Wille, daß ihr durch rechtſchaffenen Wandel, d. h. in dieſer Verbindung: durch Gehorſam gegen die menſchliche Obrigkeit, die aus Unkunde hervorgehenden Verläumdungen unverſtändiger Menſchen zum Schweigen bringt.

V. 16. Die Verbindung dieſes Verſes mit dem vorigen, die Hensler und de Wette verlangen, iſt durchaus unſtatthaft; die mit V. 13. wegen der langen Zwiſchenſätze ſchwierig. Allein richtig iſt es, mit Steiger und Lachmann ihn als Vorderſatz zum folgenden zu betrachten. — Ὡς ἐλεύθεροι vgl. Jak. 1, 25. 2, 12. Daß dabei nur an ein geiſtiges Freiſein zu denken ſei, zeigt die Erwähnung der Sklaven V. 18., wofür wir die οἰκέται zu halten haben. — καί und zwar; der Verfaſſer beugt in den folgenden Worten allem Mißverſtändniß und Mißbrauch der chriſtlichen Lehre von der Freiheit vor, vgl. Gal. 5, 13. 1 Kor. 7, 22. 23. Jud. 4. Denn daß dieſe Ermahnungen aus beſtimmten zeitlichen Verhältniſſen hervorgegangen und durch ſie bedingt ſind, lehrt auch eine oberflächliche Auffaſſung der ganzen Stelle und die häufige Wiederkehr deſſelben Gedankens, namentlich bei den Verfaſſern der katholiſchen Briefe.

V. 17. Der Verfaſſer faßt hier einerſeits das im Vorigen Geſagte in kurzen Worten zuſammen, andererſeits bahnt er ſich den Uebergang zum Folgenden. — ἀδελφότητα abstr. pr. concr. wie V. 9.; falſch Auguſti: die Behandlung anderer als ſeiner Brüder. — φοβεῖσθε vergl. 1, 17. — Daß die Worte τὸν βασιλέα τιμᾶτε ſich nur auf einen Theil der Leſer beziehen, iſt eine unrichtige Behauptung von Hensler.

V. 18 — 25. folgen Ermahnungen an das Hausgeſinde zum Gehorſam gegen die Herrſchaften, in einer natürlichen Ideenverbindung mit dem Vorigen. — Der Nominativ οἱ als Vocativ dürfte nicht auffallen; aber doch behalten wir οἱ beſſer als Nominativ bei, und ergänzen ἔστωσαν zu ὑποτασσόμενοι, ſo daß die Anrede an die Sklaven erſt V. 20. geſchähe; ὑποτασσ. beziehen wir daher weder mit Hottinger auf V. 17. zurück, noch mit Steiger auf V. 13. — ἐν παντὶ φόβῳ in vollkommener Furcht; das pauliniſche μετὰ φόβον καὶ τρόμον Eph. 6, 5. — σκολιοῖς überſetzt de Wette ſehr bezeichnend: den wunderlichen. Aehnliche Ermahnungen an die Sklaven finden ſich Eph. 6, 5 — 7. Kol. 3, 22 — 24. 1 Tim. 6, 1. Tit. 2, 9.; ein Beweis dafür, daß das Chriſtenthum damals unter ihnen wahrſcheinlich eine ähnliche Aufregung bewirkte, wie die Reformation unter den Bauern.

V. 19. Χάρις nehmen die meiſten Erklärer für χαριέν sc. παρὰ θεῷ V. 20.; beſſer: das iſt eine Gnade für den Menſchen, d. h. es iſt für ein Gnadengeſchenk anzuſehen, wenn Gott dem Menſchen Leiden auferlegt. — διὰ συνείδ. θεοῦ erklärt Auguſti falſch: weil Gott die Leiden kennt, alſo ſie auch zum Beſten lenken wird; auch erlaubt der Sprachgebrauch Luthers Auffaſſung nicht: um vor Gott ein gutes Gewiſſen zu haben. Richtig erklären es daher die neuern Ausleger: wegen des Wiſſens von Gott, d. h. wegen euerer chriſtlichen Gotteskenntniß, alſo um eurer Religion willen.

V. 20. Statt κολαφιζόμενοι (Matth. 26, 67.) ziehen Semler und Grotius mit Unrecht die Lesart κολαζόμενοι vor; auch überſetzt Letzterer das erſte Mal ὑπομενεῖτε fälſchlich durch leiden, da der Verfaſſer gerade den Begriff des geduldigen Ertragens hervorheben will, wofür allein auch nur der Sprachgebrauch entſcheidet.

V. 21. Εἰς τοῦτο nämlich zum Leiden, welcher Begriff aus dem Vorigen zu entnehmen iſt, und zwar zum unſchuldig Leiden V. 22., zum geduldigen Leiden V. 23., und zum Leiden als Opfer für Alle V. 24., nach dem Bei=

ſpiele Chriſti. — In dem ὑπὲρ ὑμῶν (nach andrer Lesart ἡμῶν) iſt die Hinweiſung auf den ſtellvertretenden Tod Chriſti um ſo weniger zu verkennen, als dieſer V. 24. mit beſtimmten Worten angedeutet wird; vgl. Röm. 5, 7. 14, 15. 2 Kor. 5, 15. Gal. 3, 13. — ὑμῖν — αὐτοῦ vgl. 1 Joh. 2, 6. 3, 16. ὑπογραμμόν das ὑπόδειγμα des Jakobus, Kap. 5, 10.

V. 22. Die Worte ſind aus Jeſ. 53, 9. entlehnt, wo die LXX das hebräiſche חָמָס durch ἀνομία überſetzen, was aber unſer Verfaſſer in neuteſtamentlichem Geiſte in ἁμαρτία verändert. — Daß εὑρέθη das hebräiſche נִמְצָא, fälſchlich in der Bedeutung von εἶναι genommen worden, zeigt Winer, S. 496. — ἐν τ. στόματι vgl. Jak. 3, 2. — Zum ganzen Verſe vgl. Joh. 8, 46. 2 Kor. 5, 21.

V. 23. Die Worte ſcheinen eine Anſpielung auf Jeſ. 53, 7. zu enthalten, weniger auf Jeſ. 50, 7—9., wie Grotius vermuthet. — λοιδορούμενος und πάσχων bilden, wie Calov bemerkt, eine Steigerung; letzteres ſcheint auf die Leidensgeſchichte Jeſu hinzudeuten, und ſo der ganze Ausſpruch vielleicht auf Matth. 27, 14. zu beziehen zu ſein. — Zu παρεδίδου ergänzen Grotius, Calov, Hensler, Hottinger κρίσιν, Luther τοῦτο; allein Winer, S. 473. zeigt, daß es hier, wie an vielen andern Stellen, reflexiv zu faſſen ſei: er, nämlich Chriſtus, überließ ſich dem recht Richtenden. — δικαίως vgl. 1 Joh. 1, 9. Die Vulgata überſetzt nach einer andern Lesart: iudicanti iniuste, was dann auf Pilatus zu beziehen iſt.

V. 24. Die Worte ſind zum Theil aus Jeſ. 53, 4. 5. 11. 12. entnommen, und aus der jüdiſchen Vorſtellung zu erklären, nach der dem Opferthiere (ἐν τῷ σώματι) gleichſam alle Sünde übertragen ward, damit es ſie auf den Altar (ἐπὶ τὸ ξύλον) trage, und dort abbüße, vgl. 1 Joh. 3, 5. Hebr. 9, 28. Kol. 2, 14.: eine Anſicht, die wir auch aus den katholiſchen Briefen als den Apoſteln durchaus eigen erkennen. — αὐτός iſt nach Winer, S. 131. für ſich zu faſſen, und hebt den Gegenſatz mit ἁμαρτ. ἡμῶν ſtärker hervor. — ἀπογενόμενοι gleich ἀποθανόντες

Röm. 6, 2. Gal. 2, 19. — δικαιοσύνη bezeichnet den Gegenſatz der ἁμαρτία, als Zuſtand der Chriſten; vgl. 1 Joh. 2, 29. — ζήσωμεν vgl. 1 Joh. 4, 9. — οὗ τ. μώλωπι (חַבֻּרָה) αὐτοῦ ἰαθ. aus Jeſ. 53, 5. vgl. Matth. 8, 17.

V. 25. Der Verfaſſer giebt hier den Grund für ſeine im Vorigen aufgeſtellte Behauptung mit den Worten des Jeſaias, Kap. 53, 6. an; vgl. Luk. 15, 4. Joh. 10, 15. — νῦν wie Apſtg. 7, 52. Eph. 2, 18. — Unter ποιμένα κ. ἐπίσκ. haben wir Chriſtum (vgl. 5, 4.) zu verſtehen, der auch ſonſt im N. T. als Hirte bezeichnet wird, vgl. Hebr. 13, 20., und ſich ſelbſt ſo nennt Matth. 26, 31. Der Ausdruck ἐπίσκοπος iſt aus Hiob 20, 29. hier auf Chriſtum übertragen, wo die LXX das hebräiſche אֵל ſo überſetzen. — Zu ψυχῶν vgl. Matth. 10, 39. Hebr. 13, 17.

Kap. III.

Inhalt: Die erſten zwölf Verſe, die Ermahnungen in Beziehung auf beſondere Verhältniſſe enthalten, gehören noch zum Vorigen; im Folgenden Aufmunterungen zur Duldung und zum Ertragen von Leiden, mit beſonderer Rückſicht auf den Tod Chriſti.

V. 1 — 6. Ermahnungen an die Frauen. Mit Unrecht aber behauptet Steiger, daß das hier erwähnte eheliche Verhältniß noch zu jener κτίσει ἀνθρ. 2, 13. gehöre; daran denkt der Verfaſſer hier eben ſo wenig, als wir daran denken dürfen, die Ehe für eine menſchliche Einrichtung zu halten. — Ὁμοίως geht auf die vorher gegangene Ermahnung zum Gehorſam. — αἱ γυν. ὑποτασσ. faſſen wir, auch wegen der Worte δια τ. γυναικῶν, wie 2, 18.*). — Daß ἰδίοις hier, wie öfters im N. T., mißbrauchsweiſe ſtatt des Poſſeſſivpronomens ſtehe, behauptet auch Winer, S. 135.; einen ganz falſchen Sinn würden wir daher den Worten unterlegen, wenn

*) Daſſelbe thut zwar Auguſti, ſteht aber in Folge deſſen mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, indem er ἰδίοις durch ὑμετέροις erläutert.

wir mit Steiger darin einen beſondern Nachdruck finden wollten. — ἀπειθοῦσι vgl. 2, 7. — An dem ἄνευ λόγου haben die Exegeten Anſtoß genommen, weil ja ohne das Wort niemand ſelig werden könne, woher Calvin und Beza κερδηθ. gegen den Sprachgebrauch von der Vorbereitung zum Glauben verſtehen, Bengel und Hottinger eine Antanaklaſis annehmen, und Calov λόγου auf die öffentliche Verkündigung des Evangeliums bezieht. Allein nur aus Mißverſtehen der Worte ἀπειθ. τῷ λόγῳ, die gerade auf ein früheres Hören des Wortes hindeuten, hat man in dem ἄνευ λόγου dieſe Bedeutung gefunden; offenbar aber braucht der Verfaſſer λόγος hier in doppelter Bedeutung, indem wir das erſte Mal das Evangelium, das zweite Mal den wiederholten Lehrvortrag deſſelben darunter zu verſtehen haben. — Statt κερδηθήσωνται leſen einige Handſchriften κερδηθήσονται, vgl. Jak. 4, 13. Einen ähnlichen Gedanken mit dem in dieſem Verſe ausgeſprochnen ſ. 1 Kor. 7, 13. Kol. 3, 18.

V. 2. Ἐποπτεύσαντες vgl. 2, 12. — Zu φόβῳ verlangt durchaus der ganze Zuſammenhang, daß wir mit Grotius, Auguſti, de Wette θεοῦ ergänzen, und nicht, wie Hensler und Steiger nach Eph. 5, 33. die Furcht vor dem Gatten darin erkennen wollen. Denn der Verfaſſer will gerade den ungläubigen, nicht gottesfürchtigen Männern ihre gottesfürchtigen Frauen als Beiſpiel hinſtellen. Dadurch ergiebt ſich auch von ſelbſt die wahre Bedeutung von ἁγνήν, das wir nicht mit Grotius durch: keuſch, ſondern mit den meiſten neuern Erklärern durch: rein, heilig, in Beziehung auf das Verhältniß des Menſchen zu Gott überſetzen. — ἀναστροφήν vgl. 1, 15.

V. 3. Ὧν sc. γυναικῶν, V. 1. — Zu ἔστω ergänzen weniger paſſend Pott, Hottinger κόσμος; das Richtige ſah Steiger, indem er überſetzt: ihre Sache ſei nicht der äußerliche Schmuck: ὁ ἔξωθεν sc. κόσμος. — χρυσίων sc. χρημάτων goldener Zierrath. — Zu ἱματίων ergänzen die meiſten Erklärer mit Unrecht πολυτελῶν, wenn auch nur dem Sinne nach; der Nachdruck liegt offenbar auf ἐνδύσεως, indem der Verfaſſer ſagen will, die Frauen ſollen

nicht ſo viel Mühe auf das Anlegen der Kleider (ſeien es koſtbare oder nicht) verwenden. Vgl. 1 Tim. 2, 9.

V. 4. Zu ἀλλ᾽ ergänzen wir natürlich nicht ὁ κόσμος ὑμῶν ἔστω, wie die meiſten Erklärer. — ὁ κρυπτὸς — ἄνθρ. ſo viel wie ὁ ἔσω ἄνθρ. Röm. 7, 22. Eph. 3, 16. 2 Kor. 4, 16., eine umſchreibende Erläuterung von καρδία, was hier auch Auguſti für eine Gloſſe zu halten ſcheint. — ἀφθάρτῳ sc. κόσμῳ, denn das Neutrum hier ſubſtantiviſch zu faſſen, wie Auguſti, Hottinger, Steiger thun, iſt hart und gegen den Sprachgebrauch. — πρᾳέος κ. ἡσυχ. πν. wird den im vorigen Verſe erwähnten vergänglichen Dingen entgegen geſetzt; vgl. 1 Tim. 2, 11. Ganz falſch verſteht aber Steiger nach Eph. 3, 16. unter πνεύματος den heiligen Geiſt, da hier von dem ſtillen Sinne der Frauen, wie de Wette überſetzt, die Rede iſt; eben ſo unrichtig bezieht er ὅ auf ἀφθ. Eher könnte man es ſchon mit Erasmus auf das Ganze beziehen; weit natürlicher aber, wie auch die meiſten Ausleger vorſchlagen, auf πνεῦμα.

V. 5. Αἱ ἅγιαι γυν. nicht die frommen Frauen, wie Hensler und Hottinger erklären, ſondern die Frauen des iſraelitiſchen Volkes, welches das A. T. als ein heiliges darſtellt, vgl. 4 Moſ. 16, 3. — ἐλπίζουσαι vgl. 1, 13.

V. 6. Daß ὡς hier wie heiße, und nicht für οὕτως ſtehe, beweiſt Winer, S. 386. gegen Pott und Auguſti. — Ob wir das ὑπήκουσε auf einen beſtimmten Fall, etwa, wie Hensler will, auf die Auswanderung mit Abraham nach Kanaan zu beziehen haben, laſſen wir dahin geſtellt. — Die Worte κύριον αὐτ. καλοῦσα dürfen allenfalls für eine Anſpielung auf 1 Moſ. 18, 12. gelten. — ἐγενήθητε nehmen Pott, Hensler, Hottinger, Carpzov, welcher überdies die Worte ὡς — τέκνα als Parentheſe betrachtet, für ἔσεσθε, was keiner Widerlegung bedarf. — πτόησις im N. T. ein ἅπαξ. λεγ., bedeutet bei den LXX Spr. 3, 25. das, was in Schrecken ſetzt (פַּחַד), und wir überſetzen daher: nichts Schreckendes fürchtend; vielleicht eine Hindeutung auf drohende, auch für Frauen gefahrvolle Zeitverhältniſſe. Luther denkt daher wohl nicht ganz richtig an abergläubiſche Furcht; Grotius

an die durch Schreckmittel erzwungene Uebertretung der ehelichen Pflicht; Hottinger: und das nicht aus Furcht. Auch die Anwendung auf Sarah ſelbſt hat viel Schwierigkeit gemacht, und wir beziehen daher wohl am beſten dieſe Worte mit Erasmus und Steiger auf ihren Charakter im Allgemeinen, ſtatt z. B. mit Auguſti eine Anſpielung auf 1 Moſ. 18, 15. darin zu finden. Uebrigens finden die neueſten Erklärer: Hensler, Mayerhoff, Steiger, hier einen Beweis mehr für ihre Behauptung, daß der Brief an Heidenchriſten geſchrieben ſei, weil zu Jüdinnen man nicht erſt zu ſagen brauche, daß ſie Töchter der Sarah werden würden; allein gerade der Zuſatz ἀγαθοπ. — πτόησιν weiſt auf dieſe hin. Denn abgeſehen davon, daß den Heidenchriſten das Beiſpiel der Sarah ganz unverſtändlich ſein mußte, ſo führt uns erſt die Beziehung auf Judenchriſten zum richtigen Verſtändniß der Worte, in dem Sinne: erſt durch Rechtthun, und indem ihr euch vor niemanden ſcheuet, werdet ihr die wahren Töchter der Sarah auch dem Geiſte nach geworden ſein, von der ihr jetzt nur leiblich abſtammet. Aehnlich ſchon Grotius.

V. 7. Der Verfaſſer wendet ſich mit ſeinen Ermahnungen an die Männer. — ὁμοίως nicht ganz wie V. 1.; im Deutſchen etwa: hinwiederum. — οἱ ἄνδρες — γυναικείῳ bildet ein Komma, wie ſchon Steiger bemerkt. συνοικ. vgl. Sir. 25, 8., umgehen. κατὰ γνῶσιν das pauliniſche ἐν γνώσει 2 Kor. 6, 6., iſt am beſten ſo allgemein zu faſſen, wie der Apoſtel es ausgeſprochen hat: nach eurer Erkenntniß; und ob Grotius Recht hat, der zur nähern Beſtimmung die durch das Evangelium gegebne Erkenntniß darunter verſteht, oder Hottinger, der es überſetzt: wie es denen ziemt, die Gott kennen, können wir um ſo weniger entſcheiden, als der Ausdruck ſelbſt zu einer ſolchen Auslegung keinen Anlaß giebt. σκεῦος iſt in der bibliſchen Sprache bald ein Bild, bald der Name des Menſchen, vgl. Röm. 9, 21. 2 Kor. 4, 7. 1 Theſſ. 4, 4. 2 Tim. 2, 20., und wir billigen daher weder Potts Erklärung: daß die Orientalen die Weiber als Hausgeräthe betrachtet hätten, noch dürfen wir zu Wetſteins und Schöttgens Belegen aus den Rabbinen unſre Zuflucht nehmen, daß die Juden ihre

Frau כְּלִי, doch mit Beifügung des Namens ihres Mannes, genannt hätten. — ἀπονέμοντες im N. T. ἅπαξ λεγ., vgl. 5 Moſ. 4, 19. 3 Makk. 1, 7., bezieht ſich auf συγκληρονόμοις, welche Lesart wir mit Grotius, Griesbach, Lachmann, Hottinger dem von Auguſti, Hensler, Steiger gebilligten συγκληρονόμοι vorziehen, da es gerade dem Verfaſſer hier darauf ankommt, die Frauen (denn aus dem vorangegangenen γυναικείῳ ſind dieſe zu συγκληρ. zu ergänzen) als Miterben der himmliſchen κληρονομία darzuſtellen, die hier durch die Worte χάρις (1, 13.) ζωῆς umſchrieben wird; denn daß dieſe für χάριτος ζώσης ſtehen, wie einige Handſchriften leſen, iſt nicht anzunehmen. Wir erhalten demnach den Sinn: ihr ſollt den Frauen, die auch gleichſam Miterben des Gnadengeſchenkes des ewigen Lebens ſind, Ehre erweiſen. — εἰς τὸ — ὑμῶν erklärt Grotius mit den meiſten Auslegern: damit eure Gebete nicht verhindert werden, d. h. die Erhörung eurer Gebete nicht durch euer ungerechtes Betragen verhindert wird. Stolz ganz äußerlich: damit nicht eine Störung in eurer Andacht entſtehe. Calvin und Benſon deuten es auf das gemeinſchaftliche Gebet; noch Andere: damit ihr nicht durch eure gehäſſige Geſinnung am Beten verhindert werdet, mit Beziehung auf 1 Tim. 2, 8. Aber alle dieſe Auslegungen ſind theils gezwungen, theils höchſt trivial, und wir kehren daher vor allen Dingen zu der alten Lesart ἐκκόπτεσθαι zurück, die auch durch die hebräiſche Redensart preces exscindi (תפילה עקורה), welche Schöttgen, hor. hebr. p. 1041. kennt, beſtätigt wird; die griechiſchen Worte ἐκκόπτ. τ. προς. können wir aber wörtlich durch das Deutſche: die Bitten abſchlagen, wiedergeben; und ſo erhalten wir den Sinn: damit eure Bitten von Gott (was in προς. liegt) nicht abgeſchlagen werden, nämlich ſo wie die Bitten eurer Frauen, denen ihr nicht gleiche Rechte mit euch einräumen wollt, von euch abgeſchlagen werden.

V. 8. Von hier bis V. 12. faßt der Apoſtel die drei verſchiedenen Claſſen von Leſern, an die er im Vorigen ſeine ſpeciellen Ermahnungen gerichtet hat, zuſammen, um ihnen die auf ſie gemeinſchaftlich bezüglichen Lehren mitzutheilen. Wie daher Steiger auf den Einfall gekommen iſt, hier eine Anrede

an die Herren zu finden, und im Vorigen nur Ermahnungen an gehorſame Unterthanen zu erkennen, iſt, namentlich wegen V. 7., nicht einzuſehen. In dem πάντες werden vielmehr die οἰκέται 2, 18., die γυναῖκες V. 1. und ἄνδρες V. 7. begriffen. — Statt ταπεινόφρονες leſen Oekumenius und Theophylakt φιλόφρονες und ταπεινόφρονες.

V. 9. Μὴ — κακοῦ vgl. Röm. 12, 17. 1 Theſſ. 5, 15. ἢ λοιδ. — λοιδορίας vgl. 2, 23. εὐλογοῦντες vgl. Matth. 5, 44.: in dieſen Worten liegt eine Steigerung. — Höchſt gezwungen bezieht Steiger εἰς τοῦτο auf das Vorige, wogegen wir das richtige Ebenmaaß der Worte erhalten, wenn wir mit den meiſten Erklärern εἰς τ. auf das folgende ἵνα beziehen, und εὐλογίαν ſo allgemein nehmen, wie der Verfaſſer das Wort hingeſtellt hat, in ſubjectiver und objectiver Bedeutung: dazu ſeid ihr berufen, daß ihr Segen für euch erbet, und über andere Segen verbreitet.

V. 10. Der Verfaſſer beſchließt die ganze Ermahnungsrede bis V. 12. mit den Worten aus Pſ. 34, 12 — 16., die er aus den LXX mit einigen Veränderungen anführt. So zieht er gleich die Worte der LXX θέλων ζωὴν, ἀγαπῶν ἡμέρας ἰδεῖν etwas ungeſchickt zuſammen. — Zu παυσάτω — δόλον, aus Pſ. 34, 13. entlehnt, vgl. Jak. 1, 36. 3, 1 — 12.

V. 11. aus Pſ. 34, 14. entnommen. — ζητησάτω εἰρ. vgl. Matth. 5, 9. — διωξάτω αὐτήν vgl. 1 Theſſ. 5, 15.

V. 12. Ὀφθαλμοὶ — αὐτῶν aus Pſ. 34, 15.; das Folgende aus V. 16. — Unnütze Schwierigkeiten hat man in dem δέ gefunden, die Steiger ſehr paſſend dadurch auflöſt, daß dem Verfaſſer noch die Schlußworte des 16. Verſes: τοῦ ἐξολοθρεῦσαι ἐκ γῆς τὸ μνημόσυνον αὐτῶν vorgeſchwebt haben mögen, die er aber als bekannt vorausſetzte und darum wegließ; denn ſchon die LXX ſchieben dies δέ ein, das dem hebräiſchen Texte fehlt.

V. 13. Der Verfaſſer beginnt hier einen neuen Gedanken, indem er wahrſcheinlich durch die Mißverhältniſſe, in die die Bekenner Chriſti ihrer neuen Religion wegen kamen,

veranlaßt, ſie zur Standhaftigkeit und zum Muth im Ertragen von Leiden auffordert; doch thut er dies in viel zu allgemeinen Ausdrücken, als daß wir Grund haben ſollten, an eine der allgemeinen Chriſtenverfolgungen dabei zu denken. — Die Worte *τίς ὁ κακ. ὑμᾶς* ſcheinen aus Jeſ. 50, 9. entlehnt zu ſein. — Statt *μιμηταί* (vgl. 3 Joh. 11.) findet ſich wahrſcheinlich als Gloſſe auch die Lesart *ζηλωταί* (Tit. 2, 14.).

V. 14. *Ἀλλ' — μακάριοι* vgl. Matth. 5, 10. *δικαιοσύνην* bezieht Calvin viel zu allgemein auf unverſchuldete Leiden; offenbar iſt es gleichbedeutend mit dem Ausſpruch: *εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι*, 4, 14. vgl. Matth. 5, 11. Der Verfaſſer ſpricht den Gedanken aus: haltet eure Leiden nicht für ein Unglück, und fürchtet euch auch nicht vor denen, die ſie euch bereiten, ſondern gebet Gott die Ehre, der ſie euch nur zur Prüfung auferlegt; er entlehnt dazu die Worte *τὸν φόβον — καρδίαις ὑμῶν* V. 15. aus Jeſ. 8, 12. 13., und erlaubt ſich deshalb den Sinn dieſer altteſtamentlichen Stelle zu verändern, deren Worte er nur beibehält. Denn während der Prophet zu den gläubigen Iſraeliten ſpricht: was eure Feinde zu fürchten haben, braucht ihr nicht zu fürchten; iſt die Meinung des Apoſtels: fürchtet euch nicht vor euren Feinden, ſo daß *φόβον* in derſelben Bedeutung ſteht wie *πτόησις* V. 6., und *αὐτῶν*, wie Winer, S. 130. bemerkt, mit Beziehung auf ein vorhergehendes Verbum für *τῶν κακούντων ὑμᾶς*.

V. 15. Zur Erklärung des *ἁγιάσατε* ſind verſchiedene Verſuche gemacht worden, um ihm eine in den Zuſammenhang paſſende Bedeutung zu geben; die einzig richtige Art der Auffaſſung ergiebt ſich, wenn wir bedenken, daß der Verfaſſer jene jeſajaniſche Stelle nur zur Hälfte anführt, und gerade die Schlußworte וְהוּא מוֹרַאֲכֶם וְהוּא מַעֲרִיצְכֶם, die erſt das nöthige Licht über den ganzen Ausſpruch verbreiten, vielleicht aus demſelben Grunde wie V. 12. ausläßt. So ergiebt ſich für das *ἁγιάσατε*, wie für das hebräiſche תַּקְדִּישׁוּ, die Bedeutung: habt eine heilige Ehrfurcht vor Gott, denn er iſt es allein, den ihr zu fürchten habt. Aber, fährt er fort, wenn ihr auch keinen Menſchen fürchten ſollt, ſo ſollt ihr ihnen doch

auch nicht trotzen, ſondern ſollt ihnen Rechenſchaft von eurem neuen Glauben (ἐλπίδος) ablegen, wenn ſie ſolche fordern, vgl. Matth. 10, 32. — Ganz unnütz ſind die Streitigkeiten, die man über das παντί geführt hat, in ſofern man diejenigen Perſonen hat näher beſtimmen wollen, denen man nach der Anſicht des Petrus die Verpflichtung habe Rechenſchaft abzulegen; wir halten uns genau an die Bedeutung des Wortes. — Zu ἐλπίδος vgl. 1, 3. 4. Eph. 4, 4. 1 Theſſ. 4, 13.; der chriſtliche Glaube, der überhaupt wegen ſeiner Richtung auf das Ueberirdiſche und Zukünftige eine Hoffnung genannt werden darf, verdiente dieſen Namen noch mehr und recht eigentlich in jener apoſtoliſchen Zeit, wo er vorzüglich auf der Hoffnung der baldigen Wiederkehr Chriſti baſirt war. — μετὰ πρ. — φόβου vgl. Kol. 4, 6.

V. 16. Συνείδησιν vgl. 2, 19. — ἐν ᾧ wie 2, 12. nämlich ἀναστροφῇ, daß ſie darin beſchämt (καταισχυνθῶσιν vgl. 2, 6.) werden, worin ſie euch als Uebelthäter verläumden, nämlich indem ſie euren guten Lebenswandel läſtern. — ἐπηρεάζοντες vgl. Matth. 5, 44. Luk. 6, 28. — ἐν Χριστῷ vgl. Röm. 8, 1. Eph. 2, 10. Kol. 2, 6. Das ἐν hat dieſelbe prägnante Bedeutung in den neuteſtamentlichen Redensarten: ἐν ματαιότητι τοῦ νοός Eph. 4, 17., ἐν ἀγάπῃ Eph. 5, 2., ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν 1 Joh. 1, 7.

V. 17. Der Verfaſſer wiederholt den 2, 20. ausgeſprochenen Gedanken: ſollt ihr einmal nach dem Willen Gottes leiden, ſo iſt es beſſer, ihr leidet mit gutem Gewiſſen, indem ihr recht thut, als mit böſem als Uebelthäter. — Κρεῖττον ſteht daher für μᾶλλον, und wir brauchen deshalb nicht mit Calov zu der Annahme einer comparatio impropria unſre Zuflucht zu nehmen. — εἰ θέλοι τὸ θέλ. τοῦ θεοῦ vgl. Jak. 5, 15.

V. 18. Ἅπαξ erklären Steiger und die meiſten Ausleger für semel pro semper, und legen ihm fälſchlich die Bedeutung von ἐφάπαξ (Röm. 6, 10. Hebr. 7, 27.) bei; aber abgeſehen davon, konnte es wohl nicht die Abſicht des Verfaſſers geweſen ſein, hier nebenbei das Dogma von dem

ein für allemal zur Verſöhnung erfolgten ſtellvertretenden Opfertode Chriſti zu erwähnen, was gar nicht hieher gehört; daher nehmen wir das Wort wie Jud. 3. Denn es kommt dem Verfaſſer nur darauf an, das unſchuldige Leiden Chriſti ſeinen Leſern als Vorbild darzuſtellen; Oekumenius und Theophylakt erklären deshalb ἁμαρτιῶν richtig durch τῶν ἡμετέρων. — ὑπερ ἀδίκ. vgl. 2, 21., und dieſelbe Stelle zu ἵνα — θεῷ, vgl. auch Joh. 14, 6. Röm. 5, 2. — Die Worte θανατ. — πνεύματι müſſen ſchon ihrer Stellung nach, vorzüglich aber wegen des Folgenden zu προςαγάγῃ gezogen werden. πνεύματι darf des Gegenſatzes zu σαρκί wegen nur: im Geiſte, überſetzt werden. ζωοποιεῖν erklärt Steiger fälſchlich: im Leben erhalten, durch das Mißverſtändniß der Stellen aus den LXX, auf die er ſich beruft, verleitet; es heißt nichts andres als: lebendig machen, und wir bekommen daher den Sinn: Chriſtus im Fleiſche getödtet (vgl. Apſtg. 2, 31.), im Geiſte aber wieder lebendig gemacht. Bei der ungenauen Ausdrucksweiſe der neuteſtamentlichen Schriftſteller darf uns das Lebendig*machen* weiter nicht auffallen, und nicht etwa die Vermuthung aufſteigen, als habe Petrus ein Sterben des Geiſtes Chriſti angenommen. Ihm kam es nur auf die Gegenſätze des Todtmachens und des Lebendigmachens an. Die verſchiedenen Erklärungen der ganzen Stelle, in der Grotius πνεύματι erklärt: durch den göttlichen Geiſt, Bolten darin die Bezeichnung eines σῶμα πνευματικόν findet, und Morus σάρξ für den Zuſtand der Erniedrigung, πνεῦμα für den der Erhöhung hält, ſind ſchon von andern widerlegt worden.

V. 19. Ἐν ᾧ sc. πνεύματι. — φυλακῇ kann nur die Unterwelt bedeuten (vgl. Offenb. 20, 7.), die nach jüdiſcher Vorſtellung eine Abtheilung für die Frommen, und eine für die Böſen hatte; vgl. Jud. 6. — πνεύμασι ſind abgeſchiedene Seelen, da nach V. 20. von Verſtorbenen die Rede iſt, denen Chriſtus gepredigt habe. Dies iſt offenbar der einfache und alleinige Sinn dieſer Worte, denen die Exegeten durchaus eine andre Bedeutung haben aufdringen wollen. So deutet ſchon Auguſtin ἐν φυλ. allegoriſch von der Sünde, in der Noah's Zeitgenoſſen befangen geweſen, und

denen Chriſtus damals durch den Mund des Noah gepredigt habe; worin ihm die Scholaſtiker und mehrere neuere Ausleger folgen, welche letztere nur, mit Beza, ſich die Abweichung erlauben, ἐν φυλ. wörtlich zu nehmen: Chriſtus habe durch Noah's Mund den Ungläubigen gepredigt, die jetzt in der Hölle ſich befänden. Die ſocinianiſch-arminianiſche Deutung, der auch Hensler beitritt, iſt die: Chriſtus habe durch die Apoſtel den Ungläubigen gepredigt; wobei ἐν φυλ. ebenfalls nach jener allegoriſchen Weiſe aufgefaßt, πνεύμασι von lebenden Menſchen und ποτέ von der Zeit vor der Verkündigung des Evangeliums verſtanden wird. Beide Erklärungen verdienen keine Widerlegung, da wir die Worte nicht anders als von einem wirklichen Hinabſteigen (πορευθείς vgl. Winer, S. 490. und V. 21.) Chriſti in die Unterwelt, um dort den Ungläubigen zu predigen, zu verſtehen haben. Petrus folgt dabei einer jüdiſchen Vorſtellung, der gemäß der Meſſias die Verdammten aus der Gehenna befreien ſollte; vgl. ähnliche Aeußerungen von ihm 4, 6. Apſtg. 2, 27. 31. und die pauliniſche Stelle Eph. 4, 8. 9. Ueberhaupt aber war das Hinabſteigen zur Hölle ein Lieblingsthema des chriſtlichen Alterthums, und ſo kennt Origenes ein ſolches von Moſes und Elias; Hieronymus und Gregor von Nazianz von Johannes dem Täufer. Höchſt unnütz iſt daher auch die zunächſt von Scholaſtikern aufgeworfene und auch von den Neuern nicht ganz unbeachtet gelaſſene Frage: ob Chriſtus quantum ad realem praesentiam oder blos quoad effectum in die Unterwelt geſtiegen ſei; ferner: ob er daſelbſt den Böſen oder den Guten gepredigt habe, für welche letztere ſich die meiſten alten und neuen Ausleger entſcheiden, unter denen Hutter, Geßner, Bengel behaupten: Chriſtus habe den Zeitgenoſſen Noah's gepredigt, die, ſo lange Gottes Langmuth wartete, ungläubig waren, dann aber, als ſie die Sündfluth hereinbrechen ſahen, Buße thaten; für die erſtern erklärt ſich ſchon Marcion, was auch die natürliche Auffaſſung der Worte ἀπειθήσασί ποτε verlangt. Vergl. **Dietelmaier**: hist. dogmatis de descensu Christi ad inferos. Altd. 1762.

V. 20. Statt ὅτι, was zwar Hensler vorzieht, iſt ὅτε zu leſen; auch ſcheint die Lesart ἅπαξ ἐξεδέχετο nur

aus der richtigen ἀπεξεδέχετο entſtanden zu ſein. — ὀκτώ vgl. 1 Moſ. 7, 13. — ψυχαί für ἄνθρωποι, vgl. Apſtg. 27, 37. — δι᾽ ὕδατος nicht während der Fluth, wie Hensler meint, oder ex aquis, nach Hottinger und Winer, S. 303., ſondern wegen des Folgenden: durch das Waſſer; aber freilich nicht, wie Steiger will: durch das Waſſer hindurch. — Mit Unrecht ergänzt Bengel οἷον vor ἐν ἡμέραις, um ποτέ ganz unbeſtimmt auf alle Zeiten vor dem Tode Chriſti beziehen zu können; dies iſt offenbar gegen die Abſicht des Verfaſſers, der ausdrücklich nur von der Zeit des Noah ſpricht, und vielleicht auf eine uns verloren gegangene jüdiſche Mythe, nach Art des Judas, anſpielt, weil ſonſt allerdings Bengel Recht hat zu behaupten, daß nicht einzuſehen ſei, warum Chriſtus nur den Zeitgenoſſen Noah's allein in der Unterwelt gepredigt haben ſolle.

V. 21. Statt ἡμᾶς lieſt Lachmann ὑμᾶς, und ſtatt ὅ billigt Beza die Lesart ᾧ, und vermuthet Erasmus οὗ, welche beide Lesarten dadurch entſtanden ſind, daß man ἀντίτυπον für ein Subſtantivum gehalten hat. Falſch erklären diejenigen das Wort, die es: als Widerſpiel, umgekehrt, auffaſſen; auch dürfen wir ὅ nicht mit Hensler auf die ganze Begebenheit beziehen, oder überhaupt mit Hottinger zu einer Ungenauigkeit der Vergleichung unſre Zuflucht nehmen. ἀντίτ. dürfen wir nur als Adjectiv nehmen, und ὅ auf ὕδωρ V. 20. beziehen. Ohne jedoch Steigers etwas unverſtändliche, innerliche Vergleichung anzunehmen, erhalten wir alsdann den einfachen Sinn: in die Arche hinein (ſich flüchtend) wurden wenige Menſchen durch das Waſſer gerettet, denn dieſes, welches die Ungläubigen verdarb, rettete jene (um dieſen Gegenſatz iſt es gerade dem Verfaſſer zu thun) dadurch, daß es die Arche trug; welches Waſſer gegenbildlich auch uns jetzt rettet als Taufe. Aber, fährt der Verfaſſer fort, die rohe Gewalt des Elements im A. T. hat im N. T. ſeine Bedeutung verloren, und iſt zu einer innern Kraft vergeiſtigt; daher iſt es nicht mehr das Waſſer allein (οὐ σαρκ. ἀπόθ. ῥύπου, vgl. Jak. 1, 21.), welches uns zu retten im Stande iſt, wie damals den Noah, ſondern das Waſſer als Symbol einer geiſtigen Beziehung (συνειδήσ. — θεόν). — Die Alten,

denen auch Grotius und Clericus beiſtimmen, verſtanden den Ausdruck ἐπερώτημα von den Fragen, welche den Täuflingen vorgelegt wurden, und wohl auch ſchon in jener apoſtoliſchen Zeit eine Art von Glaubensbekenntniß enthalten mochten (vgl. Matth. 28, 19. Apſtg. 8, 37. 1 Tim. 3, 16. 6, 12.). Wahl überſetzt: ein Verſprechen mit gutem Gewiſſen in Beziehung auf Gott; noch Andere: das Verſprechen, ein gutes Gewiſſen zu bewahren. Winer, S. 159.: die Nachfrage eines guten Gewiſſens nach Gott. Am beſten mit Steiger: die Frage (oder auch Bitte, beides ſind verwandte Begriffe) eines guten Gewiſſens an Gott, was wohl nichts andres bedeuten kann als: ein gläubiges Gebet. — δι' ἀναστ. Ἰ. Χ. beziehen Hottinger und die meiſten Ausleger auf σώζει, was aber der Stellung der Worte zuwider iſt; daher müſſen ſie entweder mit Oekumenius, Grotius und Hensler zu συνειδήσ. — θεόν gezogen, oder mit Steiger als angehängte Erklärung des ganzen Satzes betrachtet werden. Denn die Apoſtel bedienen ſich häufig der Auferſtehung zu beſondrer Bekräftigung und Beglaubigung, vgl. Röm. 1, 4. Apſtg. 10, 40.

V. 22. Der ganze Vers ſchildert im Gegenſatze zu V. 19. den jetzigen Zuſtand Chriſti. — ἐν δεξιᾷ τ. θ. vgl. Pſ. 45, 10. 110, 1. Matth. 20, 21. Apſtg. 2, 32. Röm. 8, 34., bezeichnet in orientaliſcher Ausdrucksweiſe den Meſſias als Mitregenten Gottes, weshalb ihm auch die Engel unterworfen ſind. — πορευθείς vergl. Apſtg. 1, 10. 2, 21. 1 Tim. 3, 16. — ἐξουσιῶν κ. δυνάμ. abstr. pr. concr., aber weder dürfen wir dieſe Worte für Appoſition von ἀγγέλων, noch für ἀγγ. ἐξουσίας κ. δυνάμεις ἐχόντων geſetzt halten; auch können wir nicht entſcheiden, ob verſchiedene Stufen von Engeln, oder weltliche Herrſchaften dadurch bezeichnet werden ſollen. Am beſten laſſen wir die Worte daher in ihrer Unbeſtimmtheit, da ſie offenbar eine ſprüchwörtliche Redensart bilden, und deshalb gewöhnlich auch ſtatt mit ἄγγελοι mit ἀρχαί verbunden ſind, vgl. Röm. 8, 38. 1 Kor. 15, 24. Eph. 1, 21. 3, 10. 6, 12. Kol. 1, 16. 2, 10.

Kap. IV.

Den Inhalt bilden als Fortſetzung des Vorigen Ermahnungen zur Standhaftigkeit, mit der beſtimmten Ausſicht auf das Weltgericht und die Wiederkunft Chriſti.

V. 1 — 2. wiederholen die ſchon 3, 14 — 18. gegebenen Vorſchriften. — οὖν bezieht ſich auf 3, 18. zurück, und bezeichnet die Folgerung. — τὴν αὐτήν nämlich die, welche Chriſtus hatte, vgl. Phil. 2, 5. — ὁπλίσασθε vergl. 1, 13. Röm. 13, 12. Eph. 6, 13. Nicht richtig ſcheinen die meiſten Ausleger dieſe Worte aufzufaſſen, indem ſie dem ὁ irgend ein unbeſtimmtes Subject unterlegen, und πέπαυται entweder als deponens nehmen: wer am Leibe litt (in Chriſto, wie Steiger noch willkürlich hinzuſetzt), hat aufgehört zu ſündigen; oder mit Winer, S. 214. als pass.: der hat Ruhe vor der Sünde. Wir verſtehen unter ὁ παθών (auch ſchon wegen des part. aor.) Chriſtum, und überſetzen: waffnet euch mit demſelben Sinn, um unſträflich und ſündlos zu wandeln, weil Chriſtus, der im Fleiſche litt, für ſich (πέπ.) die Sünde aufgehoben hat, d. h. gezeigt hat, daß man ohne Sünde ſein könne, und darum ſollt ihr daſſelbe (τ. αὐτ. ἔνν.) thun. So ſtellen wir allerdings die Worte ὅτι — ἁμαρτίας mit Stolz in Parentheſe, und verbinden εἰς τό κ. τ. λ. mit ὁπλίσασθε, was ſo wenig gezwungen iſt, wie Steiger behauptet, daß es vielmehr die einzig natürliche Art iſt, die Stelle aufzufaſſen; ſo daher auch de Wette.

V. 2. Ἀνθρ. ἐπιθ. vgl. 1, 14. Tit. 2, 12. — θελήμ. θεοῦ vgl. Matth. 7, 21. 1 Joh. 2, 17. — ἐν σαρκὶ βιῶσαι ſteht dem nach dem Tode des Leibes beginnenden Leben im Geiſte gegenüber.

V. 3. Statt ἡμῖν leſen einige Handſchriften ὑμῖν, andere, und mit ihnen Steiger, laſſen τοῦ βίου nach χρόνος weg; mit Unrecht aber zieht Steiger βούλημα der gewöhnlichen Lesart θέλημα vor, indem er dadurch den Gegenſatz aufhebt, den offenbar die Worte θέλ. τ. ἐθν. zu θελ. θεοῦ V. 2. bilden ſollen; vgl. Eph. 4, 17. — Zu κατεργάσ. iſt wegen des folgenden Accuſativs πεπορευμένους (wie הָלַךְ für ζῆν) ἡμᾶς zu ergänzen. — Zu ἀσελγείαις — εἰδωλολ. vgl. Gal. 5, 19 — 21. Auch dieſe

Worte hat man zum Beweiſe benutzt, daß der Brief an Heidenchriſten geſchrieben ſei; aber wie unpaſſend! Denn abgeſehen davon, daß der Verfaſſer ſich ſelbſt (ἡμῖν) mit einſchließt, alſo nur ſein Volk meinen kann, ſo durfte er von Heiden niemals ſagen, ſie lebten nach dem Willen der Heiden, ſondern als Heiden; wohl aber von dem jüdiſchen Volke, das gegen beſſere Belehrung und tieferes Wiſſen ſich häufig verleiten ließ, nach einem fremden, heidniſchen Willen zu leben (vgl. 1 Makk. 1, 41 — 52. 2 Makk. 4, 13 — 20.). Denn aus dem ἡμῖν, da der Apoſtel wohl nie die Laſter begangen hat, deren er ſich hier auch zeiht, ergiebt ſich, daß wir das Geſagte nicht ſtreng wörtlich auf die gegenwärtige Zeit zu beziehen haben, ſondern daß der Verfaſſer an die frühere Geſchichte der Juden denkt, in der ſich häufige Beiſpiele namentlich ihres Abfalles zum Heidenthum vorfinden. Daher iſt der Hauptnachdruck auf die Worte ὁ παρεληλυθὼς χρόνος zu legen, die wir nicht anders als von der Vorzeit zu verſtehen, und daher mit Recht τοῦ βίου aus dem Texte zu entfernen haben. So bekommen wir den Sinn: es ſei genug (wie de Wette überſetzt), daß wir Juden in der Vorzeit dem Willen der Heiden nachgelebt haben.

V. 4. Ἐν ᾧ bezieht ſich auf θελήμ. θεοῦ — χρόνον V. 2. — ξενίζονται sc. ἐθνικοί, überſetzt Luther ſehr paſſend: es befremdet ſie. — βλασφημ. sc. ἡμᾶς.

V. 5. Ἑτοίμως ἔχ. vgl. Apſtg. 21, 13., kann wie 1, 17. auf Gott als oberſten Weltrichter bezogen werden; den anderweitigen Aeußerungen der Apoſtel bei weitem angemeſſener iſt es aber, hier Chriſtum als den von Gott beſtellten Weltrichter zu verſtehen, vgl. Apſtg. 10, 42. 2 Tim. 4, 1. Falſch faßt Cyrill das Ganze als Wunſch auf; und mit Unrecht ſchließt Hensler dieſen und den vierten Vers in Parentheſe.

V. 6. Ganz falſch bezieht Hensler dieſe Worte auf V. 3., Bengel, aber auch nicht richtig, auf ἑτοίμως ἔχ. V. 5.; zugleich ergänzt er mit Calvin und Grotius unnützer Weiſe Χριστός zu εὐηγγελίσθη, das freilich auf der andern Seite Carpzov eben ſo falſch nicht auf das Evangelium Chriſti be=

ziehen will. — νεκροῖς erklären einige allegoriſch; andere, die an wirklich Todte denken, verſtehen entweder mit Grotius und Bengel: die zur Zeit des Gerichtes Todten, darunter, oder: die jetzt bereits Verſtorbenen, denen ſchon im A. T. das Evangelium gepredigt wurde, wofür Beza, Flacius, Gerhard ſich entſcheiden, oder: durch die Apoſtel, wie Calvin, Bolten, Röſſelt, Hensler annehmen. — Die folgenden Worte ἵνα — πνεύμ. werden geiſtig, oder leiblich verſtanden; Letzteres in der Art: daß das Fleiſch, d. h. der alte Menſch geſtraft werden, der neue geiſtige Menſch aber leben ſoll; ſo die ältern Erklärer: Luther, Beza, Bengel. Für die erſtere Auffaſſung dagegen erklären ſich Grotius, Clericus, Bolten, Hensler, Stolz, die das κατὰ ἀνθρώπ. auf die Verurtheilungen und den Tod der Märtyrer beziehen, während Calvin darunter den natürlichen Tod verſteht; wofür ſich auch Steiger entſcheidet. Hottinger faßt in gleicher Anſicht κριθῶσι als Gegenſatz von ζῶσι auf. Auguſti ſetzt den ganzen Vers in Parentheſe, und verſteht εἰς τοῦτο von der abzulegenden Rechenſchaft. Alle dieſe Erklärungen ſind gezwungen, und ſuchen Schwierigkeiten in den an ſich ganz klaren Worten, die wir in genauer Beziehung zu dem Vorigen aufzufaſſen haben. Denn offenbar will der Verfaſſer den auffallenden Ausſpruch rechtfertigen, daß auch die Todten gerichtet werden ſollen. Aus dem praeter. εὐηγγελίσθη ergiebt ſich, daß er von ſolchen ſpricht, die ſchon vor ihm geſtorben waren, alſo überhaupt von der Vorzeit; dieſen aber hat Chriſtus nach Petrus eigenen Worten 3, 19. in der Unterwelt ſelbſt das Evangelium verkündigt, um ſie für das dereinſtige Gericht mit denen auf gleiche Stufe zu ſtellen, die ſchon bei Lebzeiten das Evangelium vernommen hatten; dies liegt in den Worten ἵνα κριθ. — πνεύμ., die wir ſo verſtehen: damit ſie in Beziehung auf ihren menſchlichen Theil, κ. ἀνθρ. d. h. im Fleiſche, dereinſt gerichtet würden, in Beziehung auf ihren göttlichen Theil, κ. θεόν (vgl. 2 Petr. 1, 8. θείας κοινωνοὶ φύσεως) aber, d. h. im Geiſte, leben *). So dient πνεύ-

*) Grashofs Ueberſetzung iſt daher keineswegs die beſte, obwohl er ſelbſt ſie dafür ausgiebt; ſie lautet: damit ſie, die zwar menſchlichem Urtheil gemäß (ſchon) gerichtet ſind dem Leibe nach (weil ſie geſtorben und verweſt

ματι nur zur Erklärung des κατὰ θεόν, wie σαρκί zu der von κ. ἀνθρώπ., welcher Ausdruck überhaupt aber, auch wörtlich genommen, mit Rückſicht auf die Lehre von der Auferſtehung des Fleiſches (Apſtg. 17, 32. 1 Kor. 15, 12. 2 Tim. 2, 18.), die Petrus wahrſcheinlich auch kannte und billigte, nicht auffallen darf. Das κατὰ θεόν darf endlich um ſo weniger befremden, als es des Gegenſatzes wegen zu κ. ἀνθρώπ. geſetzt iſt; und ſo gut der ſinnliche Theil des Menſchen in der bibliſchen Sprache als ὁ ἄνθρωπος perſonificirt wird, vergl. Röm. 6, 6. 2 Kor. 4, 16. (ὁ ἔξω ἄνθρ.), eben ſo konnte hier der unſinnliche, göttliche Theil deſſelben als ὁ θεός perſonificirt werden, den Petrus ſelbſt 5, 4. ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρ. und Paulus ὁ ἔσω ἄνθρ. Röm. 7, 22. nennt. Aehnlich wenigſtens bis εὐηγγ. Semler und Pott, im Folgenden Luther.

V. 7. Πάντων δὲ τὸ τέλος (vgl. Matth. 24, 14.) ἤγγικε iſt mit V. 5. zu verbinden, und daher von dem Weltende zu verſtehen, das die Apoſtel nahe bevorſtehend glaubten, vgl. Jak. 5, 8. 10. Jud. 18. 2 Petr. 3, 3. 1 Joh. 2, 18. Daher erklären Schöttgen, Hammond, Benſon die Worte falſch vom Untergange des jüdiſchen Staates, Oekumenius von der Erfüllung aller Prophezeiungen, Theophylakt und Hensler vom Untergange der Einzelnen; Carpzov aber, wie das hebräiſche עֵקֶב und אַחֲרִית, von dem Endurtheil zur Belohnung der Guten und zur Beſtrafung der Böſen. — σωφρονήσ. — προσευχάς vgl. 1, 13. 5, 8. 1 Kor. 15, 34. 1 Theſſ. 5, 6. 8. Paulus ſtellt die Sünde als eine Trunkenheit dem Nichtſündigen als dem Zuſtande der Nüchternheit gegenüber.

V. 8. Εἰς ἑαυτούς gleich ἀλλήλους, vgl. 1, 22. 2, 17. — Die Worte ὅτι — ἁμαρτιῶν ſind aus Spr. 10, 12. nach dem Hebräiſchen entlehnt; die LXX überſetzen freier. καλύψει vgl. Jak. 5, 20. Die

ſind), dennoch dem göttlichen Urtheil gemäß leben mögen dem Geiſte nach. Uebrigens ſcheint in dieſen Worten eine Hindeutung auf einen Zwiſchenzuſtand (ignis purgatorius der katholiſchen Kirche) der Verſtorbenen vor dem Gerichte enthalten zu ſein.

meiſten Ausleger verſtehen übrigens unter *ἁμαρτ.*, hier wie bei Jakobus, die Sünden anderer; allein in der Verbindung mit der Liebe, die unſre Stelle beſonders hervorhebt, dürfen wir wohl mit Hottinger an eigene Sünden denken: daß dem, der liebt, eine Menge anderer Sünden verziehen ſein ſollen, weil die Liebe das höchſte Gebot im Chriſtenthum iſt, Matth. 22, 37. Joh. 13, 34. 1 Joh. 4, 21., und wer das höchſte erfüllt, dem auch die Uebertretung manches andern verziehen werden kann; dadurch würde die hohe Bedeutſamkeit der Liebe und ihre Geltung vor Gott noch mehr hervorgehoben werden. Eine andre Auffaſſung verlangt freilich der Zuſammenhang bei Jakobus.

V. 9. *Γογγυσμῶν* vgl. Jud. 16.

V. 10. *Χάρισμα* beziehen Semler und Morus wegen *διακονεῖ* V. 11. viel zu enge auf die kirchlichen Aemter (wogegen ſchon die Worte *ὡς καλοὶ — θεοῦ* ſind), und *ἔλαβε* in Folge deſſen Auguſti eben ſo unrichtig auf die Mittheilung dieſer Aemter durch die Apoſtel, Apſtg. 8, 18. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. Vielmehr haben wir darunter die verſchiedenen geiſtigen Fähigkeiten, als Gnadengeſchenke Gottes, zu verſtehen, vgl. Röm. 12, 6 — 8., wie ſich das namentlich aus V. 11. ergiebt, wo das *λαλεῖ* und *διακονεῖ* eben die verſchiedenen Arten dieſer Fähigkeiten anzeigen ſoll. — *εἰς ἑαυτοὺς — διακον.* gleich *πρὸς τὸ συμφέρον* 1 Kor. 12, 7. — *ὡς — θεοῦ* vgl. 1 Kor. 7, 7. 12, 7. 10. 28.

V. 11. *Λαλεῖ* ſo viel als *διδάσκων* Röm. 12, 7., ſcheint nicht ohne Anſpielung auf das *γλώσσαις λαλεῖν* (1 Kor. 12, 30.) geſetzt zu ſein. — *ὡς λόγια θεοῦ* sc. *λαλείτω*. Daß wir unter *λόγια* nicht blos mit Schulz Weiſſagungen zu verſtehen haben, zeigt ſchon Steiger; der Ausdruck begreift vielmehr das geoffenbarte Wort Gottes, und der Verfaſſer will nichts andres ſagen, als: der Lehrer des Chriſtenthums ſoll nichts aus eigner Machtvollkommenheit hinzuthun, ſondern daſſelbe als das Wort Gottes betrachten und lehren, d. h. es für heilig und unantaſtbar halten, vgl. Jak. 3, 1. — Wenn in dem *λαλεῖ* die Würde eines *διδάσκαλος* oder *εὐαγγελιστής* in der Gemeinde (Eph. 4, 11.) angedeutet iſt, ſo iſt

es nicht unwahrſcheinlich, daß das διακονεῖ nicht ohne beſtimmte Beziehung gebraucht ſei, ſondern einen διάκονος als Beamten der Gemeinde (Phil. 1, 1. 1 Tim. 3, 8.) bezeichnen ſoll. — ἐξ ἰσχύος sc. διακονείτω. — Das ᾧ in der folgenden Doxologie beziehen Grotius, Calov, Hottinger, Stolz, Steiger auf Chriſtum; Oekumenius, Erasmus, Calvin, Flacius, Bengel, Bolten, Hensler auf Gott; für beides laſſen ſich bibliſche Stellen beibringen, und auch in den katholiſchen Briefen, wo ſonſt noch zweimal die Doxologie vorkommt, bezieht ſie ſich 2 Petr. 3, 18. auf den erſtern, Jud. 25. auf den letztern. Allein da unſer Verfaſſer ſie auch 5, 11. ausdrücklich auf Gott bezieht, und V. 14. δόξα als Gott angehörig bezeichnet, ſo werden wir dies für einen Grund halten müſſen, auch hier ſie auf dieſen zu beziehen.

V. 12. Der Verfaſſer wiederholt mit beſtimmtern Worten die bereits 1, 6 — 9. 2, 19 — 25. ausgeſprochenen Ermahnungen in Betreff der Standhaftigkeit bei Verfolgungen und Leiden. — ξενίζεσθε vgl. V. 4. — πυρώσει (Spr. 17, 21.) πρ. πειρ. vgl. 1, 7. Pſ. 66, 10.

V. 13. Ἀλλά κ. τ. λ. vgl. 1, 6. 8. 1 Joh. 3, 16. — Statt des gewöhnlichen καθώς haben Griesbach und Knapp καθό „in dem Maaße als" in den Text gebracht. — κοινωνεῖτε τ. τ. Χρ. παθ. vgl. 2 Kor. 1, 7., gleich συμπάσχειν Röm. 8, 17. 1 Kor. 12, 26. — ἐν τῇ ἀποκαλ. vgl. 1, 7. 13. — χαρῆτε ἀγαλλ. ein verſtärkter Ausdruck, wie Matth. 5, 12. Gegen die myſtiſche Auffaſſung dieſer Worte hat ſich ſchon Steiger mit vollem Rechte erklärt.

V. 14. Εἰ ὀνειδίζ. — μακάριοι vgl. 3, 14. Matth. 5, 10. 11. — ἐν ὀνόματι darf nicht etwa erklärt werden: weil ihr Chriſten heißet; ſondern das Wort hat, wie Steiger zeigt, im orientaliſchen Sprachgebrauch eine tiefere Bedeutung, und begreift das Weſen in Bezug auf Erkenntniß, Glaube und Bekenntniß, und erſt in ſofern iſt es allerdings gleichbedeutend mit dem ὡς Χριστιανός V. 16. vgl. Apſtg. 3, 16. (3 Joh. 7.). — Mit Unrecht will Beza τὰ τ. δόξης u. ſ. w. ſtatt τὸ τῆς δόξης leſen, oder Auguſti

κυρίου nach δόξης ergänzen; denn Winer, S. 502. erklärt die Worte richtig: der Geiſt der Herrlichkeit und Kraft, und ſomit auch der Geiſt Gottes; ſo daß καὶ τὸ τ. θεοῦ nach Hensler gleichbedeutend mit ὅ ἐστι (vgl. Jak. 1, 27.) wäre. — ἀναπαύεται gleich κατῴκησε Jak. 4, 5. — Die folgenden Worte κατὰ — δοξάζεται laſſen Griesbach und Lachmann aus — αὐτούς ſind diejenigen, durch welche ihr ὀνειδίζεσθε; als Subject ergänzen wir nicht mit Hensler πνεῦμα τ. θεοῦ, ſondern ὄνομα Χρ., da die Worte ὅτι — ἀναπ. eigentlich nur eine zwiſchengeſchobene Parentheſe bilden; de Wette erklärt unſere Stelle: ſie läſtern ihn, aber dieſe Läſterungen werden an euch zur Lobpreiſung.

V. 15. Der Verfaſſer erläutert durch Beiſpiele den 2, 20. ausgeſprochenen Gedanken; vgl. 2, 12. 14. 3, 16. 17. — ἀλλοτριοεπίσκ. erklärt ſchon Cyprian richtig: alienas curas agens; das pauliniſche περιεργαζόμενος 2 Theſſ. 3, 11., bei den Griechen πολοπράγμων. Ganz falſch denkt daher Heumann an einen, der ſich über ſolche, die außerhalb der chriſtlichen Kirche ſtehen, die geiſtliche Aufſicht anmaßt.

V. 16. Εἰ δὲ sc. πάθῃ — Χριστιανός vgl. Apſtg. 11, 26. — Statt ἐν τῷ ὀνόματι, was offenbar aus V. 14. herübergenommen iſt, leſen die beſſern Handſchriften ἐν τῷ μέρει, was Steiger falſch überſetzt: in dieſem Looſe, welches ihm zu Theil wird; Auguſti richtig: in dieſem Falle; übrigens ſcheint das δοξ. ἐν τῷ μέρει τ. ſprüchwörtliche Redensart geweſen zu ſein, vgl. 2 Kor. 3, 10. Zu dem ganzen Verſe vgl. Apſtg. 5, 41.

V. 17. Ὅτι ὁ καιρός sc. ἐστι (1 Joh. 2, 18.) oder ἤγγικε (V. 7.). — In κρίμα ſcheint wegen des Folgenden hauptſächlich der Begriff eines Strafurtheiles zu liegen, das ſelbſt die Chriſten verſchuldet haben, um wie viel mehr nicht die Ungläubigen? — οἶκος τ. θεοῦ gleich οἶκος πνευματικός 2, 5. ſind, wie der Verfaſſer ſelbſt gleich im Folgenden durch das ἡμῶν erklärt, die Chriſten im N. T. vgl. Hebr. 3, 6. 10, 21. (Eph. 2, 19.); 1 Tim. 3, 15. wird der Ausdruck geradezu durch ἐκκλησία erläutert. — εἰ δὲ πρ. ἀφ᾽ ἡμῶν sc. ἄρχεται τὸ κρίμα. — Zu

ἀπειθοῦντ. vgl. 2, 7. 8. 3, 1. Den ganzen Gedanken hat Petrus aus den Propheten entnommen, die auch öfters ſagen: wenn Gott ſein Volk züchtige, ſo ſei das gleichſam ein Vorſpiel für die baldige Beſtrafung der Heiden, vgl. Jerem. 25, 29. 49, 12. (Luk. 23, 31.).

V. 18. Die Worte ſind ziemlich genau nach den LXX aus Spr. 11, 31. entlehnt, und haben den Sinn: wenn der Schuldloſe kaum gerettet wird, und nicht ohne Leiden zu der dereinſtigen Seligkeit gelangen kann, wo ſoll dann der Schuldige bleiben (*φανεῖται*), und wie unglücklich wird er ſich fühlen, wenn ihn Leiden treffen hier und in Ewigkeit, da er nicht Erſatz für ſeine Leiden von der göttlichen Gerechtigkeit erwarten darf?

V. 19. bildet mit beſondrer Beziehung auf V. 16. den Schluß der ganzen Ermahnung. — *πιστῷ* (vgl. 1 Joh. 1, 9.) *κτιστῇ* in wiefern Gott nicht blos Schöpfer ſondern auch Erhalter iſt, gleich *σωτῆρι* nach Hottinger; andere beziehen mit Auguſti den Ausdruck auf die Offenbarung im Chriſtenthum, das eine *καινὴ κτίσις* heiße. Vgl. Pſ. 129, 73. 2 Petr. 2, 9. 1 Kor. 10, 13.

Kap. V.

Inhalt: Ermahnungen an die Gemeindemitglieder in Beziehung auf ihr Verhältniß zur Gemeinde und zur chriſtlichen Lehre überhaupt: bis V. 4.; zum Schluß Grüße.

V. 1. *Πρεσβυτέρους* die זְקֵנִים der jüdiſchen Synagoge, waren Vorſteher der Gemeinden, und gewöhnlich aus den Aelteſten erwählt, vgl. V. 5., woher ihr Name, der in jener Zeit noch mit *ἐπίσκοπος* gleichbedeutend war, vgl. Tit. 1, 5. 7. Da ihr Geſchäft V. 2. durch *ποιμαίνειν* und *ἐπισκοπεῖν* (vgl. 2, 25.) bezeichnet wird, ſo ſcheinen ſie dieſelben zu ſein, die Eph. 4, 11. *ποιμένες καὶ διδάσκαλοι* genannt werden; welche Stelle aber zugleich gegen Carpzov und Auguſti beweiſt, daß ſie von den *ἀπόστολοι* (in weiterer Bedeutung) und *εὐαγγελισταί* wohl zu unter-

ſcheiden ſind. Von dieſen bezeichnet ſich der Verfaſſer als συμπρεσβύτερος, entweder weil er wirklich dieſe Würde bekleidete (wenigſtens vielleicht früher in Jeruſalem, vgl. Apſtg. 1, 15.), oder, wie Hottinger meint, in uneigentlichem Sinn. — μάρτυς vgl. 1, 22. 1 Joh. 1, 1. — ὁ — κοινωνός vgl. 4, 13.

V. 2. Ἐν ὑμῖν die euch anvertraute (anbefohlene), wie de Wette und Steiger nach Barth überſetzen; Erasmus erklärt es: quantum in vobis est, was Winer, S. 330. eben ſo wenig verwirft, wie die von Pott gegebene Erklärung: die in euern Ländern befindliche Heerde. — ἀναγκαστῶς überſetzt Hottinger, wie wir gegen Steiger erklären müſſen, richtig: nicht blos von Amts wegen.

V. 3. Κατακυριεύοντες erklären die katholiſchen Ausleger falſch durch: die Herrſchaft mißbrauchen; es heißt nichts andres, wie Steiger richtig bemerkt, als herrſchen (vgl. Matth. 20, 25. Mark. 10, 42., wo es für κυριεύειν (Luk. 22, 25.) ſteht, Jerem. 3, 14.), und der Verfaſſer will nur ſagen: die Vorſteher der Gemeinde ſollen nicht zugleich ihre Herrſcher ſein, vgl. V. 5. πάντες δὲ ἀλλήλ. ὑποτασσ.; daher iſt das Wort nicht gleichbedeutend mit καταδυναστεύειν Jak. 2, 6., wie Auguſti meint, und de Wette überſetzt nicht ganz richtig: als Zwingherren. — τῶν κλήρων die Gemeinden, die irgend einem Vorſteher zur Aufſicht zugefallen ſind, vgl. Apſtg. 17, 4., was vielleicht theilweiſe durch das Loos (Apſtg. 1, 26.) geſchah; wobei jedoch nicht nöthig iſt, mit Hammond an Provinzen zu denken. Mit Unrecht (auch ſchon des Plurals wegen) ergänzen daher Grotius, Beza, Morus, Auguſti, Bretſchneider, de Wette θεοῦ dazu, da die LXX die Iſraeliten den κλῆρος, נַחֲלָה Gottes nennen. Ganz falſch verſteht Dodwell Kirchengüter darunter. — τύποι γινόμ. vgl. 1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 7. 2 Theſſ. 3, 9. (Phil. 3, 17.).

V. 4. Φανερωθέντος iſt auf die Wiederkunft Chriſti zum Weltgericht zu beziehen, vgl. 1, 7. 4, 13. — ἀρχιποιμ. daſſelbe was Hebr. 13, 20. ὁ ποιμὴν ὁ μέγας bezeichnet (Kol. 4, 1.); Kap. 2, 25. nennt Petrus Chriſtum nur ποιμήν. — ἀμαράντινον iſt wahrſcheinlich

gleichbedeutend mit ἀμάραντος 1, 4., und daher nicht mit Beza, Stephanus, Grotius, Hottinger, Stolz an einen wirklichen von Amaranten gemachten Kranz zu denken; was um ſo unpaſſender erſcheint, als das ganze nur bildliche Redensart iſt gleich τ. στέφανον τῆς ζωῆς Jak. 1, 12. Das Wort hat eine doppelt abgeleitete Bedeutung, indem die Blume wegen ihrer langen Dauer ἀμάραντος, und nach ihr wieder ein unvergänglicher Kranz (στέφ. ἄφθαρτος, dem φθαρτός entgegengeſetzt 1 Kor. 9, 25.) ἀμαράντινος genannt worden iſt *).

V. 5. Nachdem der Verfaſſer hauptſächlich an die Aelteſten und Vorſteher der Gemeinden ſich gewandt hatte, richtet er ſich hier an die übrigen Mitglieder, verallgemeinert aber allmählig ſo weit ſeine Ermahnungen, daß ſie auf alle (πάντες) Bekenner des Chriſtenthums paſſen. — Ὁμοίως wie 3, 7. — Daß unter den νεώτεροι Gemeindeglieder zu verſtehen ſind, bemerken ſchon Beda, Clericus, Bolten, und in ſofern dieſe in Vergleich mit den Presbytern gewöhnlich jünger als dieſe waren, dürfen wir mit Calvin, Luther, Calov, Morus, Pott, Hensler, Hottinger auch den Begriff des Jüngerſeins beſonders hervorheben. Ganz falſch denken daher andere an jüngere Lehrer, die es in jener Zeit wahrſcheinlich gar nicht gab. — πάντες nämlich πρεσβύτεροι und νεώτεροι, wie namentlich das δέ anzeigt. — ταπεινοφρ. vgl. 3, 8. — ἐγκομβώσ. (von ἐγκόμβωμα und κόμβος) gleich ἐνδύεσθαι Eph. 4, 24. — ὅτι — χάριν aus Spr. 3, 34. vgl. Jak. 4, 6. ταπεινός gleich ταπεινόφρων 3, 8. Matth. 11, 29. χάριν δίδ. vgl. 1 Kor. 1, 4.

V. 6. Steiger will hier unnützer Weiſe mit Hensler einen neuen Abſchnitt beginnen; denn der Verfaſſer fährt nur in den allgemeinen Ermahnungen weiter fort, die er im vorigen Verſe mit den Worten πάντες δέ begonnen hat. —

---

*) Doch werden wir den Ausdruck als eine Anſpielung auf den bei den Alten nicht ſeltenen Gebrauch der Amarantenkränze aufzufaſſen haben; Paſchalius in ſeinem **coronae, c. 3. p. 178.** erklärt unſre Stelle geradezu durch die Nachricht des Philoſtratus, daß die Theſſalier bei ihren Leichenbegängniſſen ſich der Amarantenkränze zu bedienen pflegten, und Artemidorus ſagt: **coronas ex amarauto suspendi in templis diisque dicari.**

ταπεινώθ. — χεῖρα (2 Moſ. 3, 19. 14, 8.) vgl. 1 Moſ. 16, 9. — ὑψώσῃ vgl. Jak. 4, 7. 10. Matth. 23, 12. — ἐν καιρῷ zu ſeiner Zeit, vgl. 1 Tim. 6, 15. 2 Kor. 6, 2.; mit Unrecht ergänzen daher andere ἐσχάτῳ.

V. 7. Die Worte ſind dem Sinne nach aus Pſ. 55, 22. entnommen, vgl. (Mark. 4, 19.) Matth. 6, 25. Phil. 4, 6. — Das Particip ἐπιῤῥίψ. iſt mit Winer, S. 287. an den Imperativ V. 6. anzuſchließen.

V. 8. Νήψατε 1, 13. 4, 7. — γρηγορ. vgl. Matth. 26, 41. — ὅτι fehlt in mehreren Handſchriften. — ὡς λέων vgl. 2 Tim. 4, 17. — Ob περιπατεῖ und καταπίῃ Anſpielungen auf die ſechs Eigenſchaften der Teufel enthalten, welche (nach Schöttgen) die Juden den Rabbinen zufolge denſelben beilegten, laſſen wir dahin geſtellt. Daß aber das N. T. den Teufel als ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (Joh. 12, 31.), als Widerſacher der Chriſten, die nicht von dieſer Welt ſind (1 Joh. 2, 15.), ſchildert, iſt bekannt. Der Einwurf, daß die böſen Geiſter nach Luk. 8, 31. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. in der Höllentiefe gefangen ſeien, alſo nicht frei herum zu wandeln im Stande wären, verdiente ſelbſt dann keine Widerlegung, wenn von dem Teufel ſelber in jenen Stellen die Rede wäre. Auch beweiſt vielmehr umgekehrt die Stelle Luk. 8, 31., daß jene Geiſter die Macht hatten, die ἄβυσσος, wie es ſcheint nach Belieben, zu verlaſſen.

V. 9. Ὧι ἀντίστητε vgl. Jak. 4, 7. — στερεοί gleich στερεούμενοι τῇ πίστει Apſtg. 16, 5. (Kol. 2, 5.), vgl. ἐστηριγμένοι ἐν τῇ ἀληθείᾳ 2 Petr. 1, 12., ἰσχυροί 1 Joh. 2, 14. (vgl. Matth. 17, 20.). De Wette überſetzt beſſer: feſt im Glauben, als Beza und Hensler: feſt durch den Glauben; auch bemerkt Steiger richtig, daß πίστις nicht objectiv mit Pott, Hensler, Hottinger vom Chriſtenthum, ſondern ſubjectiv mit Grotius, Luther, Stolz von dem Glauben an daſſelbe zu verſtehen ſei. Bengel zieht τ. πίστει zu ἀντίστ., was ſchon die Stellung der Worte verbietet. — εἰδότες κ. τ. λ. vgl. 1 Kor. 10, 13. — ἐπιτελεῖσθαι erklären die meiſten blos durch fieri; Calvin, Calov emphatiſcher durch compleri; Steiger billigt die von Beza und

Grotius gegebene Auslegung: obnoxios esse. — ἀδελφότ. vgl. 2, 17. — Daß ἐν κόσμῳ mit Beziehung auf Heidenchriſten geſagt ſei, dürfte Semler ſchwer beweiſen können; ähnlich findet Hottinger darin den Grund der Leiden, die von der ungläubigen Welt ausgegangen ſeien, angedeutet.

V. 10. Den Genitiv πάσης χάρ. erklären einige nach hebräiſcher Sprachweiſe wie das Adjectivum; beſſer verſtehen wir wohl mit Steiger darunter Gott als Urheber aller Gnadengabe, in welcher Bedeutung Petrus überhaupt χάρις (vgl. 1, 10. 3, 7.) zu brauchen pflegt; vgl. übrigens Jak. 1, 17. — Statt καλέσας ἡμᾶς leſen einige Handſchriften ὑμᾶς. — εἰς δόξαν ἐν Χρ. Ἰ. gehört wie 4, 13. zuſammen, und ἐν Χρ. Ἰ. iſt daher nicht zum Folgenden zu ziehen; eben ſo wenig gehört aber auch ὀλίγον παθόντας zum Folgenden, wie die Meinung faſt aller ältern Ausleger und auch Auguſti's iſt, die nach dem Vorgange Luthers den Aoriſt gewöhnlich deshalb als Präſens behandeln; ſondern wir verbinden es nach Hensler und Steiger mit ἡμᾶς, vgl. Röm. 8, 18. Ueber das Fehlen des Artikels bei παθ. vgl. Winer, S. 118. — αὐτός wie 2, 24. — Statt καταρτίσαι, στηρίξαι u. ſ. w. leſen einige Handſchriften καταρτίσει u. ſ. w., was de Wette in der Ueberſetzung vorzieht, und auch Bengel verlangt wegen der folgenden Doxologie mit Berufung auf 1 Tim. 1, 17. 2 Tim. 4, 18. den Indicativ ſtatt des Optativs. Zu καταρτ. vgl. Hebr. 13, 21.; zu στηρ. Jak. 5, 8. — σθενῶσαι iſt ἅπαξ λεγ. — Zu θεμελ. vgl. Eph. 3, 18.

V. 11. Αὐτῷ (vgl. 4, 11.) sc. ἐστι oder ἔστω. — ἀμήν ſchließt immer auch mitten im Briefe die Doxologie, vgl. 4, 11. 1 Tim. 1, 17. Hier dürfte dies weniger der Fall ſein, weil man nicht unwahrſcheinlich die folgenden Verſe als Nachſchrift zu betrachten pflegt.

V. 12. Der hier erwähnte Σιλουανός wird von den meiſten Erklärern, und auch von Steiger für denſelben gehalten, deſſen Paulus 2 Kor. 1, 19. 1 Theſſ. 1, 1. 2 Theſſ. 1, 1. gedenkt, und den man nicht ohne Grund mit dem Apſtg. 15, 22. 27. 40. 16, 19. 25. 29. 17, 4. 10. 14. 15. 18, 5. genannten Silas (der griechiſche Name für den latiniſirten

Silvanus) für eine und dieſelbe Perſon hält *). Deshalb verbinden ſie auch ὑμῖν mit πιστοῦ und ziehen die Worte ὡς λογίζομαι zu δι' ὀλίγων, eine zuerſt von Beza verſuchte Auffaſſung dieſer Worte, die nur durch die vorgefaßte Meinung, daß Silvanus der bekannte *des* Namens ſei, entſtand. Allein ὑμῖν zu πιστοῦ zu ziehen, verbietet die Stellung des Wortes, was ſonſt jedenfalls hinter dem Artikel ſtehn müßte; ὡς λογίζομαι aber mit δι' ὀλίγων zu verbinden, wäre abgeſchmackt, da der Verfaſſer ja ſehr wohl weiß, ob ſein Brief lang oder kurz gerathen iſt, und er darüber ſich daher ſo beſtimmt ausdrücken mußte, wie der Verfaſſer des Hebräerbriefes Kap. 13, 22. Ueberdies müßte ὡς λογ., wie Auguſti richtig bemerkt, alsdann auch hinter δι' ὀλίγ. ſtehen. Eine andre Anſicht iſt die von Erasmus und Grotius aufgeſtellte und von Pott, Hottinger, Vater gebilligte, daß ἔγραψα ſich auf einen frühern verloren gegangenen Brief beziehe; der zufolge Wetſtein ὡς λογίζ. mit ἔγρ. verbindet: ich ſchrieb euch damals, wie ich denke; Pott aber mit διὰ Σιλουανοῦ: ich ſchrieb euch damals durch Silvanus, wie ich denke. Allein das partic. praes. παρακαλῶν und ἐπιμαρτυρῶν, was jedenfalls ein part. aoristi ſein müßte, iſt ganz gegen eine ſolche Vermuthung. Daher bleibt für den unbefangenen Exegeten nichts andres übrig, als ὑμῖν mit ἔγραψα und ὡς λογίζ. mit τ. πιστ. ἀδελφοῦ zu verbinden; ſo wird Silvanus allerdings eine unbekannte Perſon, da von dem bekannten, in der Begleitung des Paulus vielfach erprobten Silvanus der Verfaſſer nicht ſagen konnte: er denke, daß er ein πιστὸς sc. ἐν κυρίῳ (wie Paulus 1 Kor. 4, 17. Eph. 6, 21. ſagt) ἀδελφός ſei; aber auch das Fehlen des Artikels bei dem Namen Σιλουανοῦ ſpricht dafür, daß von einem unbekannten, ja dem Apoſtel ſelbſt nicht näher erprobten Manne des Namens die Rede iſt. Aehnlich Auguſti und de Wette. Ob der Ausdruck διὰ Σιλ. dieſen als Schreiber des Briefes bezeichnet, wie Auguſti meint, und wofür die alte Ueberlieferung ſpricht, daß Petrus ſich eines ſolchen bedient habe, oder ob er der Ueberbringer deſſelben

*) Die Vermuthung von Büſching, daß Silas und Lukas dieſelbe Perſon ſei, hat Zeune ſchon widerlegt.

war, läßt ſich ſchwer erweiſen; doch dürfte gegen jene Meinung der Zuſatz τοῦ πιστοῦ — λογίζ. anzuführen ſein, und für dieſe die Unterſchriften der Briefe an die Epheſer, Philipper und vorzüglich des an die Koloſſer. — Daß ἔγραψα das ſogenannte briefliche Präteritum und daher auf den vorliegenden und nicht auf einen verloren gegangenen Brief zu beziehen iſt, leidet keinen Zweifel, vgl. 1 Joh. 2, 26. — Daß wir unter ἀληθῆ χάριν das Chriſtenthum zu verſtehen haben, iſt gewiß, da es die Gnade verkündigt und Gnadenanſtalt iſt. — εἰς ἣν ἑστήκ. in die ihr eingetreten ſeid und nun darin ſtehet; eine weit umfaſſende Kürze des Ausdrucks der griechiſchen Sprache, die wir im Deutſchen nicht nachzubilden im Stande ſind; Paulus ſagt übrigens dafür auch ἐν ῇ ἑστήκ. Röm. 5, 2.

V. 13. Ueber ἐν Βαβυλῶνι vgl. die Einleitung S. 109. — Zu συνεκλεκτή ergänzen die meiſten Erklärer: Semler, Carpzov, Hottinger, Hensler, Steiger ἐκκλησία oder διασπορά, und zwar erklärt Semler den ungewöhnlichen Ausdruck συνεκλ. ſo, daß jene babyloniſche Gemeinde aus Juden- und Heidenchriſten zuſammen beſtanden habe. Wolf dagegen und Bolten erklären (fälſchlich mit Berufung auf 2 Joh. 1.) das Wort für einen Eigennamen; eben ſo unpaſſend verſteht Wahl darunter eine Chriſtin überhaupt. Beſſer denken wir, namentlich wegen des Folgenden, an die Frau des Petrus, die nach 1 Kor. 9, 5. den Apoſtel auf ſeinen Reiſen zu begleiten pflegte, und daher ſehr wohl in Babylon ſein konnte; nur überſetzt Pott συνεκλ. falſch: meine geliebte Frau, da dieſe vielmehr dadurch als Chriſtin bezeichnet werden ſoll (vgl. 2 Joh. 1.), wofür Paulus 1 Kor. 9, 5. ganz in derſelben Beziehung ἀδελφή gebraucht. So auch Mayerhoff, S. 127.*) Μάρκος iſt daher, in ſo naher Verbindung mit der Frau des Petrus genannt, kein andrer als ſein Sohn. Die meiſten andern Exegeten und ſo auch Steiger (unter den Alten**) ſchon Origenes, bei **Euseb. h. e.** 6, 25.)

---

*) Der aber gegen 1 Kor. 9, 5. die Frau des Petrus in Babylon bleiben läßt, während er ſelbſt in der Provinz herumgereiſt ſei.

**) Euſebius ſelbſt führt 2, 15. dieſe Annahme nur als eine Sage (φασί) an.

halten ihn freilich für den Apſtg. 12, 25. 15, 37. und in einigen pauliniſchen Briefen vorkommenden Johannes Markus den Evangeliſten, der nach der Ausſage des Papias (Enseb. h. e. 3, 59.) der ἑρμηνευτής des Petrus war; wenn nicht etwa dieſe Ausſage erſt aus unſerer Stelle und ihrer Deutung auf dieſen Markus entſtanden iſt. Dann müßte υἱός etwas gezwungen in geiſtlicher Bedeutung als Zögling oder Liebling aufgefaßt werden, was ſich freilich ſehr wohl mit der Nachricht Apſtg. 12, 12. vertrüge, daß Petrus die Mutter dieſes Markus in Jeruſalem gekannt habe. Jedenfalls könnte er erſt nach Abfaſſung der pauliniſchen Briefe an die Koloſſer und an den Philemon (vgl. Kol. 4, 10. Philem. 23.) zu Petrus ſich begeben haben; vgl. Euseb. h. e. 2, 15.

V. 14. Ἀσπάσ. — ἀγάπης wofür Paulus ἀσπ. ἐν φιλ. ἁγίῳ ſagt, vgl. Röm. 16, 16. 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12. 1 Theſſ. 5, 26. Uebrigens berichten auch Origenes und Tertullian, daß die Chriſten ſich bei ihren Verſammlungen mit einem Kuſſe zu begrüßen pflegten. — εἰρήνη ὑμῖν vgl. 3 Joh. 15., ſchließt ſich wieder an den Anfang des Briefes 1, 2. an. — τοῖς ἐν Χρ. die ihr in Chriſto ſeid, vgl. 3, 16.

Die Unterſchrift: ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης, die ſchon Oekumenius kennt, und in einigen Handſchriften ſich vorfindet, iſt ohne Zweifel unächt, und einestheils durch die Sage von dem Tode des Petrus zu Rom in Folge der allegoriſchen Deutung von Babylon, anderntheils durch die Nachricht entſtanden, daß Markus mit Paulus in Rom war, vgl. Kol. 4, 10. Philem. 23.

Der Eindruck, den dieſer Brief auf uns macht, iſt nicht der eines durch beſtimmte Veranlaſſung hervorgerufenen und durch innerliche Verhältniſſe bedingten Schreibens. Sondern es ſcheint faſt, als wenn Petrus, durch das Beiſpiel der andern Apoſtel angeregt, es für ſeine Pflicht gehalten, nicht blos durch die mündliche Predigt, ſondern auch durch ſchriftliche Belehrung ſich als Verkündiger der evangeliſchen Lehre zu beweiſen, und in Folge deſſen dieſen Brief abgefaßt habe; daher giebt derſelbe über ſeine Leſer ſo ungenaue Beſtimmungen, und bewegt ſich überhaupt in ſo allgemeinen Ausdrücken, daß er recht wohl auf jede Zeit und auf jede Lage der chriſtlichen Kirche bezogen

werden kann; daher giebt ſich das Schreiben nicht als eine Einheit durch beſtimmtes Hervortreten eines Hauptgedankens, an den das weniger Weſentliche nach der Weiſe der apoſtoliſchen Briefe bei paſſender Gelegenheit ſich anreiht; daher erſcheint das Ganze ohne Plan und beſtimmte Ordnung, mehr als eine Aneinanderreihung zufälliger Gedanken, in denen das Allgemeine Kap. 1 — 2, 10. 3, 8. — 4, 19. 5, 5 — 11. und das Beſondere Kap. 2, 11 — 3, 7. 5, 1 — 5. ohne Regel durch einander geworfen wiederkehren; mehr als Ermahnung zu ſittlichem Wandel und zum Ertragen von Leiden, als daß es eine ſichere und beſtimmte Ausführung des Thema's wäre, das der Verfaſſer ſelbſt in den Worten Kap. 5, 12.: ἔγραψα παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν, ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἑστήκατε, als den Inhalt ſeines Schreibens angegeben hat.

Einleitende Bemerkungen zu dem zweiten Briefe des Petrus.

In den erſten Jahrhunderten der Kirche finden ſich noch keine Citate aus dieſem Briefe bei den Kirchenvätern; Irenäus, Tertullian, Cyprian haben ihn, wie man mit Beſtimmtheit annehmen darf, nicht benutzt, und auch von Clemens von Alexandrien dürfen wir nichts andres ſagen, als daß er ihn gekannt zu haben ſcheint. Der erſte, der ſeiner beſtimmt erwähnt, iſt Origenes (hom. 4. in Levit. hom. 7. in Joh.) der aber freilich zugleich nicht zu bemerken unterläßt, daß die Aechtheit dieſer Schrift bezweifelt würde, woher denn auch Euſebius (hist. eccl. 3, 25.) ſie unter die ἀντιλεγόμενα ſtellt. Indeſſen ſagt er Kap. 3, 3., daß der Brief, weil er von vielen für nützlich gehalten werde, den übrigen neuteſtamentlichen Schriften beigezählt worden ſei. Trotz dem ſtimmen die meiſten Kirchenväter des vierten Jahrhunderts, weil die Kritik immer ſchwächer wurde, je weiter ſie ſich von der Entſtehungszeit der neuteſtamentlichen Bücher entfernte, und die ſich allmählig zum Begriff einer Kirche entwickelnde chriſtliche Gemeinſchaft unverholen die Abſicht zeigte, aller Kritik ein Ende zu machen, für die Aechtheit unſres Briefes; ſo der Verfaſſer

der gewöhnlich dem Athanaſius beigelegten Synopſe, Cyrillus von Jeruſalem, Gregor von Nazianz, Epiphanius, Ambroſius, Auguſtin, Rufinus, Ephraem der Syrer, der ihn nach einer damals ſchon vorhandenen ſyriſchen Ueberſetzung anführt. Darüber verhallten denn die Stimmen Einzelner, die ihre Zweifel gegen die Aechtheit nicht unterdrücken konnten, wenn z. B. Hieronymus, de script. eccl. ſagt: „secunda Petri a plerisque eius esse negatur propter stili cum priore dissonantiam“; und Didymus von Alexandrien in den von ihm noch übrigen Anmerkungen zu den kanoniſchen Büchern in der biblioth. patr. T. 4. nach dem nur noch vorhandenen lateiniſchen Texte: „non est ignorandum, praesentem epistolam esse falsatam, et quae licet publicetur non tamen in canone est“; welche Bemerkung Gerhard, Wolf, Niezſche, Pott, Mayerhoff mit Unrecht für einen Zuſatz ſpäterer Zeit erklären. Auch die Peſchito hat ihn nicht aufgenommen.

Als Gründe gegen die Aechtheit hat man nun außer der Verſchiedenheit der Sprache im Vergleich mit dem erſten petriniſchen Briefe*), die die Alten ſchon bemerkten, die verſchiedene Bezeichnung ſeiner Perſon (*Πέτρ. ἀπόστ. Ἰ.* 1 Br. Kap. 1, 1. und *Συμεὼν Πέτρ. δοῦλος κ. ἀπόστ. Ἰ. Χρ.* 2 Br. Kap. 1, 1.) durch den Verfaſſer angeführt; ferner die Abſichtlichkeit, ſich als einen Lebensgenoſſen Jeſu (Kap. 1, 14. vgl. Joh. 21, 18., Kap. 1, 16 — 18. vgl. Matth. 17, 1.), als den Mitbruder des Paulus (3, 15.**)), was der Verfaſſer des erſten Briefes alles verſchmäht, und als den Verfaſſer dieſes erſten Briefes (3, 1.) zu bezeichnen; auf der andern Seite eine Art von ängſtlicher Bemühung, ſeine Ausſagen als glaubwürdig darzuſtellen (1, 12 — 21.); was nur einem unter fremden Namen Schreibenden nöthig erſcheinen durfte. Dazu kommt der Widerſpruch, in welchem der Verfaſſer Kap. 3, 2., wo er ſich von den Apoſteln durch eine ungeſchickte Nachahmung von Jud. 17. unterſcheidet, mit der Angabe Kap. 1, 1. ſteht, daß er der Apoſtel Jeſu ſei; die unſelbſtſtändige Abfaſſung des Briefes, der ſich zum Theil als eine unſichere Nachahmung

*) Unter andern kommen in dieſem Briefe nicht weniger als 53 Ausdrücke vor, die der erſte Brief nicht kennt; vgl. Schulze, S. 33.
**) Doch vgl. hierüber das zur Stelle ſelbſt Geſagte.

des Briefes Judä verräth; die dadurch entſtandene Unbeſtimmtheit der angenommenen Leſer Kap. 1, 1., die auf der andern Seite widerſprechend als dieſelben bezeichnet werden 3, 1., an welche der erſte Brief geſchrieben ſei, während aus 3, 15. 16. hervorgeht, daß der Verfaſſer eine beſtimmte Gemeinde im Auge hatte; die Anführung aller Briefe des Paulus 3, 16. und ihres Inhaltes, von denen es wahrſcheinlich iſt, daß Petrus nicht einen geleſen hat; und trotz dieſer Anführung die auffallende Erſcheinung, daß dieſer Brief weniger Verwandtſchaft mit den pauliniſchen Schriften zeigt, als der erſte; vgl. de Wette, Einleit. S. 339. Ueberdies konnte der Verfaſſer alle Briefe des Paulus, die nach ſo verſchiednen und entfernten Gegenden hin geſchrieben ſind, nur in einer Sammlung leſen; eine ſolche aber beſtand noch nicht zu den Lebzeiten des Petrus. Ferner darf die Verſchiedenheit des Ausdruckes zwiſchen dieſem Briefe und den Reden des Petrus in der Apoſtelgeſchichte 1, 16 — 22. 2, 14 — 39. 3, 12 — 26. 4, 8 — 12. 5, 29 — 32. 10, 34 — 43. nicht unbeachtet gelaſſen werden, da letztere mit dem erſten Briefe viele Verwandtſchaft zeigen. Endlich auch das Uebergehen des Enoch, deſſen Schrift der Brief des Judas anführt, deutet darauf hin, daß der Verfaſſer einer ſpätern Zeit angehörte, in der ſchon ein beſtimmter Unterſchied des Kanoniſchen und Apokryphiſchen hervortrat. Ja ſelbſt die auffallende Bemerkung darf als Grund gegen die Aechtheit des Briefes benutzt werden, daß Markus, der nach **Euseb. h. e.** 3, 39. unter dem Einfluß des Petrus ſein Evangelium ſchrieb, in der Stelle 9, 7. Worte ausläßt, die ſowohl Matthäus als unſer Brief 1, 17. anführt; was jedenfalls nicht hätte geſchehen können, wenn letzterer aus der Hand des Petrus gefloſſen wäre. Dieſe Einwände gegen die Abfaſſung unſres Briefes durch den Apoſtel Petrus, die ſich jedem Unbefangenen aufdrängen, beſtimmten denn auch ſeit der Reformation zunächſt Calvin, den Brief für unächt zu erklären; ihm folgten Grotius, der freilich ohne Grund einen gewiſſen Simon, zweiten Biſchof von Jeruſalem (**Euseb.** 3, 22.), für den Verfaſſer dieſes, ſeiner Anſicht nach zur Widerlegung der Karpokratianer geſchriebenen, Briefes, und die Worte *Πέτρος* und *ἀπόστολος* Kap. 1, 1. für einen Zuſatz ſpäterer Hand

hält *); ferner Scaliger, Salmaſius, Erasmus, Wetſtein, Semler, Schmidt, Welker, Eichhorn, welcher letztere es wahrſcheinlich zu machen ſucht, daß ein Schüler des Petrus gewiſſe Aeußerungen ſeines Lehrers der Nachwelt habe überliefern wollen, und daß er dieſe nach der Gewohnheit ſeines Zeitalters (und beſonders der Petriner im nachapoſtoliſchen Jahrhundert, wie Credner, S. 66. behauptet), gewiſſe Ideen denkwürdiger Männer in einer dieſen beigelegten und unter ihrem Namen verfaßten Schrift zuſammen zu faſſen, in dieſen unter dem Namen des Petrus geſchriebenen Brief gebracht, und dabei im zweiten Kapitel eine unter Judas Namen vorhandene Schrift benutzt habe. In der neueſten Zeit erklären de Wette, Mynſter, Guericke, Schott, Neander, Mayerhoff, Kern, Credner, der den Verfaſſer für einen von der Parthei der clementiniſchen Homilien ausgiebt, welcher ſich nur mit dem Anſehen des Petrus ſchmückte, unſern Brief entſchieden für unächt. Eine andre Anſicht von einer nur theilweiſen Unächtheit dieſer Schrift entſtand hauptſächlich durch die auffallende Erſcheinung ihrer beſonders im zweiten Kapitel hervortretenden zum Theil wörtlichen Uebereinſtimmung mit dem Briefe des Judas. Was nun dieſe Aehnlichkeit betrifft, ſo läßt ſich allerdings nicht mit Beſtimmtheit erweiſen, welcher von den beiden Verfaſſern aus der Schrift des andern geſchöpft, oder ob ſie von einander unabhängig eine gemeinſchaftliche Quelle benutzt haben. Letzterer Anſicht iſt Haſſe, der beide aus einer perſiſchen Quelle ſchöpfen läßt. Allein für die Urſprünglichkeit des Briefes Judä ſprechen folgende von de Wette, S. 336. aufgeſtellten Gründe: daß in dieſem der Ausdruck einfacher, im petriniſchen dagegen redneriſch durch erkünſtelte Umſchreibungen und Zuſätze erweitert iſt; daß bei Petrus manche Ausdrücke des Briefes Judä entſtellt und ſonderbar vertauſcht ſind; daß manche Stellen des Briefes Petri nur aus letzterm erklärt werden können, ſo 2, 11. aus Jud. 9. und 3, 2. aus Jud. 17. (um nicht einen Widerſpruch annehmen zu müſſen, ſ. oben); daß der Gedankengang im Briefe des Judas feſt und beſtimmt, in unſerm ſchwankend wie der

*) Die Vermuthung, daß es zwei Perſonen mit Namen Simon Petrus gegeben habe, hat ſchon Gregor d. Gr. widerlegen müſſen (vgl. Eus. h. e. 1, 12.).

eines Nachahmers iſt; endlich, daß aus den ſicher gezeichneten Laſterhaften, die Judas als ſeine Gegner beſtreitet, der Verfaſſer unſres Briefes Irrlehrer gemacht hat 2, 1., und zwar ohne nähere Beſtimmung, ob der Leſer ſie ſich als gegenwärtig oder zukünftig zu denken habe. In Folge ähnlicher Bemerkungen hielten daher unſern Brief für eine Nachahmung des Briefes Judä Herder, der jedoch eine perſiſche, und Sherlock, der eine althebräiſche Urquelle annahm; erſterer wurde von Auguſti, letzterer von Lardner widerlegt. Kaiſer nimmt eine aramäiſche für beide an, die die Verfaſſer ins Griechiſche überſetzt hätten; ferner Richter und Jeſſien. Bertholdt nimmt zu bloßen Interpolationen ſeine Zuflucht, die im zweiten Kapitel aus dem Brief Judä gemacht ſein ſollen. Auguſti findet nur Aehnlichkeit der Gedanken in beiden Briefen, die bei der Annahme einer vorausgegangenen mündlichen Verabredung auch ohne Benutzung eines durch den andern habe entſtehen können; doch hält er das dritte Kapitel oder nur die Stelle 3, 15. 16. für ſpätern Zuſatz, und die Stelle Joh. 21, 19. für eine Interpolation aus dieſer. [Endlich Ullmann ſucht zu zeigen, daß nur das erſte Kapitel von Petrus ſelbſt, das zweite und dritte aber mit Benutzung des Briefs Judä von einer fremden Hand herrühre. Die ſchon von Grotius aufgeſtellte Vermuthung, daß die ganze Schrift aus zwei Briefen beſtehe, die von 3, 1. an von einander zu trennen wären, hat Weber wiederholt, indem er willkürlich beide für Briefe an die Korinther erklärt. Jedoch ſcheint die Anſicht am meiſten für ſich zu haben, daß unſer Brief aus mehreren fremdartigen Stücken, unter denen vielleicht Manches von Petrus herrührt, zuſammengeſetzt ſei.

Dagegen vertheidigten nach Luthers Vorgange, der unſern Brief für das Original des Briefes Judä anſieht, die unbedingte Aechtheit des zweiten Briefes Petri am ausführlichſten Niezſche, ferner Michaelis, Storr, Hänlein, Stolz, Dahl, Pott, Hug, Feilmoſer, Olshauſen. Letzterer freilich drückt ſich auch hierüber nach ſeiner Art ſehr ſchwankend aus, indem er erſtens in ſeinen opusc. theol. p. 82. das unkritiſche Zugeſtändniß macht, daß er aus ſubjectiven Gründen die Authentie des Briefes annehme, zweitens aber p. 85. für denſelben eine ganz beſondre Abtheilung unter den neuteſtament=

lichen Schriften erfindet, in welche diejenigen Schriften geſtellt werden ſollen, deren **Urſprung weder als ächt noch als unächt** bewieſen werden könne *), und zu denen er außer dieſem zweiten petriniſchen Briefe noch den an den Titus und die beiden an den Timotheus zählt. Die von dieſer Parthei für die Aechtheit unſres Briefes vorgebrachten Gründe ſind etwa folgende: Die Unbekanntſchaft der älteſten Kirchenväter mit dieſem Briefe könne daher rühren, daß er erſt ſpäter bekannt geworden und langſam verbreitet ſei; (was aber bei einem Briefe, der wie dieſer an ſämmtliche Chriſten geſchrieben iſt, ganz undenkbar iſt); und daß ſie keine beſondre Veranlaſſung gefunden hätten, ihn in ihren Schriften zu benutzen. In der Stelle 3, 2. könne durch Nachläſſigkeit das Wort ἡμῶν verſetzt ſein, ſo daß eigentlich geſagt ſein ſollte: τῆς ἡμῶν, τῶν ἀποστόλων, ἐντολῆς. Die Stelle 3, 16. brauche nicht von allen, noch jetzt vorhandenen, pauliniſchen Briefen verſtanden zu werden, und die Erwähnung des Paulus als Amtsgehülfen könne auf Gal. 2, 9. bezogen werden. Bei aller Verſchiedenheit laſſe ſich doch auch manche Aehnlichkeit mit dem erſten Briefe nicht verkennen, z. B. die Lehre von der bevorſtehenden Erſcheinung des Meſſias zum Gericht **), von Engeln und Teufeln, von der Sündfluth als Beiſpiel göttlicher Strafgerichte. Ja ſogar dieſelben Gründe, welche die Gegner der Aechtheit anführen, benutzen auch ihre Vertheidiger, nämlich die ausführliche Nennung des Verfaſſers und die Stellen 1, 16 — 18. 3, 1. 15. Endlich wird ſelbſt **der** Umſtand in Anſchlag gebracht, daß der Brief nichts enthalte, was Petrus nicht geſchrieben haben könne. Die Verſchiedenheit der Ausdrucksweiſe in beiden Briefen erklärt aber Olshauſen, opusc. theol. p. 52. dadurch, daß Petrus zur Abfaſſung des zweiten Briefes ſich eines andern Schreibers, etwa des Markus, wie Hieronymus, ep. 120. c. 11. berichtet, bedient habe; Au=

---

*) Olshauſen ſtellt hier offenbar einen ganz falſchen Begriff von Beweiſen (demonstrari) auf, und überſieht ganz und gar, daß in dem Sinne, wie er das Wort nimmt, die Aechtheit keiner einzigen Schrift der Vorzeit bewieſen werden kann, folglich alle neuteſtamentlichen Schriften in dieſe von ihm vorgeſchlagene Abtheilung gehören.

**) Worin aber gerade die größte Verſchiedenheit Statt findet.

guſti: durch den langen Zeitraum, der zwiſchen der Abfaſſung des erſten und zweiten Briefes liege. Jedoch läßt ſich jedenfalls die Aechtheit der Schrift bei dem Mangel an älteren Zeugniſſen nie mit Gewißheit erweiſen; wenn ſie aber Hänlein, S. 198. vorzüglich durch die Behauptung darthun will, daß es in den beiden erſten Jahrhunderten wohl nicht dergleichen Betrüger*) unter den Chriſten gegeben habe, die ſolche Schriften unter fremden Namen verfaßten, ſo ſind dagegen folgende von jeher (vgl. Euseb. 3, 3.) als unächt anerkannte Schriften anzuführen: das *εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον*, welches wahrſcheinlich ſchon Juſtin anführt, obgleich er unſere kanoniſchen Evangelien nicht zu kennen ſcheint; das *κήρυγμα Πέτρου*, welches nach Origenes Angabe ſchon der Gnoſtiker Herakleon kennt; die *ἀποκάλυψις Πέτρου*, die ſchon dem Gnoſtiker Theodotos bekannt war, und die wahrſcheinlich bedeutend ſpätern *πράξεις Πέτρου*. Da ſich nun aus dieſer nicht geringen Zahl unächter, unter Petrus Namen verfaßter, Schriften der ſichere Schluß machen läßt, daß es in jener Zeit Sitte geweſen ſein muß, dergleichen Schriften unter fremden und vorzüglich unter Petrus Namen zu verbreiten, ſo läßt ſich davon eine paſſende Anwendung auf unſern Brief machen.

Ob aber nur einer, und wer der Verfaſſer deſſelben ſei, iſt eine Frage, deren Antwort die Kritik ſchuldig bleiben muß, wiewohl die von Mayerhoff aufgeſtellte Vermuthung, daß man einen alexandriniſchen Judenchriſten dafür zu halten habe, nicht aller Wahrſcheinlichkeit entbehrt. Die Andeutungen, die der Brief ſelbſt über die Zeit ſeiner Abfaſſung macht, ſind, ſich ſelbſt widerſprechend, das nahe bevorſtehende Ende des Apoſtels (1, 14.) und die getäuſchte Erwartung der Wiederkunft Chriſti (3, 4.), die die Bekenner Chriſti zum Abfall bewog. Denn da man dieſe nach Matth. 24. mit der Zerſtörung Jeruſalems zuſammenbrachte, und 3, 4. ausdrücklich bemerkt wird, daß ſchon eine ganze Generation über der Erwartung der Wiederkunft Chriſti geſtorben ſei, ſo muß die Abfaſſungszeit des Briefes

*) Nach Obigem iſt das überdies eine ganz falſche Bezeichnung des Verfaſſers, die geradezu Unbekanntſchaft mit dem Alterthum verräth, in das ſich unſer moderner Begriff von Autorſchaft gar nicht hineintragen läßt.

vielleicht lange nach dem Fall von Jeruſalem geſetzt werden; dazu kommt die Benutzung des Briefes Judä, die offenbar auf einen ſpätern Verfaſſer hinweiſt, da abgeſehen davon, daß eine ſolche Benutzung des Apoſtels unwürdig ſein dürfte, Petrus ohne Zweifel ſchon vor der Entſtehung jenes Briefes den Tod erlitten hatte; das Verwiſchen des ſtrengen Unterſchiedes zwiſchen Juden= und Heidenchriſten 3, 15.; ferner das Daſein einer vollſtändigen Sammlung der pauliniſchen Briefe, ja ſämmtlicher neuteſtamentlichen Schriften 3, 16. In Erwägung dieſer gewichtvollen Bemerkungen ſetzt denn auch Credner *) die Abfaſſung unſres Briefes in den Anfang des zweiten Jahrhunderts. Der Ort, von wo aus er geſchrieben und verſandt worden, und wofür man gewöhnlich Rom ausgegeben hat **), läßt ſich eben ſo wenig beſtimmen, wie der Umſtand, ob er überhaupt jemals verſandt worden iſt. Denn die Beſtimmung, die der Verfaſſer ſeinem Briefe ertheilt hat, iſt in ſo ſchwankenden Wörten angegeben, daß ein ſolcher Zweifel nicht ferne liegt, da derſelbe in der Ueberſchrift 1, 1. Allen, die gleichen Glauben mit ihm haben, den Brief zuſchreibt, in der Stelle 3, 1. aber die Leſer des erſten petriniſchen Briefes auch als die ſeinigen bezeichnet, alſo, wie gewöhnlich angenommen wird, Juden= und Heidenchriſten in Kleinaſien; jedoch hält Auguſti wegen 1, 1. 3. (aber freilich gegen 1, 19. 2, 1.) es für nöthig, hauptſächlich ſich Heidenchriſten als die Leſer dieſes Briefes zu denken ***). Der Zweck deſſelben iſt endlich, dieſe Leſer zu feſter Anhänglichkeit an die chriſtliche Lehre, beſonders bei Angriffen auf dieſe von Irrlehrern, die hauptſächlich das Ausbleiben der erwarteten Wiederkunſt Chriſti (die Petrus ſelbſt im erſten Briefe 4, 7., dieſem zweiten widerſprechend, nahe bevorſtehend glaubte) als Angriffspunkt benutzt zu haben ſcheinen, zu ermahnen. Die Paruſie war nach Credner, S. 650.

*) Jedenfalls aber ſchließt dieſer Kritiker aus 3, 15. zu viel, wenn er als einen Grund mehr für ſeine Behauptung die vorbereitete Vereinigung der Pauliner und Petriner anführt.

**) Was Grashof ſogar ſehr wahrſcheinlich findet.

***) Auch hat man die Hypotheſe aufgeſtellt, daß Petrus vorher einen Brief blos an Heidenchriſten geſchrieben habe, wofür man ſich auf 1 Petr. 5, 12. berief; vgl. **Stosch: de epistolis apostolorum non deperditis.**

der Haupthebel des Chriſtenthums in der erſten Zeit geweſen; als die Hoffnungen auf ſie immer mehr getäuſcht wurden, und manche dadurch an Chriſtus ſelbſt irre wurden, ſuchte man durch Deutungen ſie zu rechtfertigen. In dieſer Abſicht läßt Credner den zweiten Brief Petri verfaßt ſein (mit dem Nebenzweck, die Pauliner und Petriner zu vereinigen), und hält ihn darin gewiſſermaßen für einen Pendant zu den Briefen an den Timotheus: daher deute ſchon 1, 4. auf die Paruſie hin, die 1, 11. 13. 14. 16. 3, 4 — 17. als Mittelpunkt des Ganzen hervortrete; das Läugnen derſelben entſtehe aus Mangel an ἐπίγνωσις 1, 3. 8. 2, 20., und ſei geradezu Abfall vom Chriſtenthum 2, 1. 20.; daher würden beſonders die Gegner der Paruſie als Irrlehrer angegriffen 2, 1. 10. 12 — 20. Da dieſelben übrigens ſo ſchwankend bald als zukünftig 2, 1 — 3., bald als gegenwärtig 2, 12 — 15. 17 — 22. faſt mehr als Verführer in ſittlicher wie in dogmatiſcher Hinſicht bezeichnet werden, ſo iſt es auch ein vergebliches Bemühen, ſie unter einem beſtimmten Namen zuſammen zu faſſen. Und Bertholdt denkt daher eben ſo unrichtig an ſadducäiſch geſinnte Chriſten, wie Vitringa und Michaelis, die Anſicht von Grotius erweiternd, an Gnoſtiker; doch ſcheint Mayerhoff nicht mit Unrecht aus 3, 16. zu folgern, daß es ähnliche Irrlehrer ſind, wie diejenigen, die Paulus zu bekämpfen pflege, nämlich in den Briefen an die Theſſalonicher ſolche, die über die Zeit der Wiederkunft Chriſti und das Schickſal der vor derſelben Verſtorbenen, und in den Briefen an die Korinther ſolche, die über die Auferſtehung verſchiedene Zweifel erregt hatten. So ergiebt ſich denn auch der Inhalt des Ganzen, der, nachdem der Verfaſſer die Glaubwürdigkeit ſeiner Lehre bezeugt und auf das A. T. hingewieſen hat 1, 3 — 21., ſich ausſchließlich mit Irrlehrern beſchäftigt, und zwar Kap. 2. mit ihrer Perſon und Kap. 3. mit ihrer Irrlehre, ſofern ſie die Wiederkunft Chriſti betraf, zum Schluß aber neue Beſtärkungen der Hoffnung auf dieſelbe enthält. — Vergl. außer den bereits erwähnten Erläuterungsſchriften von Roos, Walther, Boyſen, Schirmer, Semler, Baumgärtel, Morus, Eiſenſchmidt, **Griesbach**: de verbo firmo prophetico 2 Petr. 1, 16 — 21. Ien. 1781. 1782. **Knapp**:

prolusio in locum 2 Petr. 1, 19—21., qui est de indole atque usu vaticinationum ad Messiam pertinentium. Hal. 1785. **Niezsche:** ep. Petri poster. auctori suo imprimis contra Grotium vindicata atque adserta. Lips. 1785. **Flatt:** genuina sec. Petri ep. origo denuo defenditur. 1806. **Dahl:** de *αὐθεντίᾳ* ep. Petrinae poster. et Iudae. Rost. 1807. **Richter:** de origine poster. Petrinae epiſt. ex ep. Iudae repetenda. Viteb. 1810. **Ullmann:** der zweite Brief Petri kritiſch unterſucht. Heidelberg, 1821. **Olshausen:** de integritate et authentia poster. Petri ep. Regiom. 1822. 1823.

Erklärende Bemerkungen.

Kap. I.

Der Inhalt beſteht aus Ermahnungen zur Ausübung der chriſtlichen Tugenden: bis V. 11., die der Verfaſſer um ſo mehr als letztes Vermächtniß zu hinterlaſſen befugt ſei, als an ſeiner Glaubwürdigkeit nicht gezweifelt werden könne — V. 21.

V. 1. Statt *Συμεών* finden ſich auch die Lesarten *Σύμων* und *Σίμων*, von welcher letztern Mayerhoff, S. 185. mit Unrecht behauptet, daß ſie allein als Name des Petrus im N. T. vorkomme, vgl. Apſtg. 15, 14. Ueber die Bedeutung des Namens vgl. 1 Moſ. 29, 33. — Ueber den Ausdruck *δοῦλος κ. ἀπόστ.* vgl. Jak. 1, 1. — *ἰσότιμον πίστιν* einen uns gegenſeitig gleich ſchätzbaren Glauben, vgl. Apſtg. 10, 47. — *ἡμῖν* bezieht Pott eben ſo unrichtig auf Petrus allein, wie Auguſti ſeiner Anſicht zufolge, daß der Brief hauptſächlich an Heidenchriſten gerichtet ſei, auf die Judenchriſten mit Einſchluß des Verfaſſers; dazu findet ſich in den Worten keine Andeutung, und die Berufung auf Apſtg. 11, 17. iſt ein ſehr unzureichender Beweis; wegen V. 16. und 18. haben wir vielmehr die Apoſtel überhaupt darunter zu verſtehen. Daß übrigens *ἰσότιμον ἡμῖν* für *ἰσοτ. τῇ ἡμῶν πίστει* ſtehe, hat ſchon Winer, S. 482. bemerkt. — *ἐν δικαιοσ.* weil Gott *οὐκ ἔστι προσωπολήπτης* Apſtg.

10, 34. vgl. 1 Petr. 1, 17. — Zum Ganzen ergänzen wir χαίρειν vgl. Jud. 1. *).

V. 2. Χάρις — πληθυνθ. vgl. 1 Petr. 1, 2. — ἐν ἐπιγν. nach de Wette: durch Erkenntniß; andere weniger paſſend: verbunden mit; vgl. 1 Joh. 2, 3.

V. 3. Die Schwierigkeiten, die Carpzov in der Conſtruction dieſes und der folgenden Verſe findet, löſen ſich leicht, wenn man V. 3., und nicht mit Auguſti V. 3 — 5., als Vorderſatz, V. 4. als Parentheſe und V. 5 — 7. als Nachſatz betrachtet. — Ὡς ſteht keineswegs pleonaſtiſch, wie noch Roſenmüller annimmt; vielmehr zeigt Winer, S. 497., daß ὡς mit dem Particip in der Conſtruction der genit. absol. verbunden dem Begriff des Verbums den Charakter des Subjectiven giebt, und wir alſo zu überſetzen haben, als wenn daſtände: ἡγούμενοι, ὅτι ἡ θ. δύν. — δεδώρηται, überzeugt, daß die göttliche Macht uns Alles geſchenkt hat, trachtet u. ſ. w. **) Denn das perf. pass. δεδωρημ. ſteht nicht etwa für das perf. act. ſondern das Deponens δωρέομαι liegt ihm zu Grunde; vergl. Winer, S. 215. — Die Worte τοῦ καλέσ. — ἀρετῆς überſetzen Roſenmüller und Carpzov weniger paſſend: qui nos invitavit pro sua maiestate et perfectione, als Winer, S. 327.: mittelſt Herrlichkeit und Kraft; denn auch Steiger, S. 247. zu 1 Petr. 2, 9. billigt die ſchon von Heſychius gegebene Erklärung von ἀρετή durch θεία δύναμις, und wir dürfen daher δόξ. κ. ἀρετ. nicht, mit Roſenmüller, für gleichbedeutend mit ἀρετῆς ἐνδόξου halten. — Daß unter αὐτοῦ Gott zu verſtehen ſei, leidet keinen Zweifel; aber die Worte διὰ — ἀρετῆς beziehen wir namentlich wegen des Ausdrucks τ. ἐπιγνώσεως, der V. 8. mit Ἰησοῦ Χρ. verbunden iſt, wo gerade die Erkenntniß Chriſti unſers Herrn als Zweck der ganzen Ermahnung angegeben wird, auf Ἰησοῦ τ. κυρίου ἡμῶν V. 2.; auch wird ſonſt von ihm der Ausdruck καλεῖν

*) Ueber die Aehnlichkeiten, die ſich ſchon im erſten Kapitel dieſes Briefes mit dem des Judas vorfinden, vgl. de Wette, Einl. S. 333.

**) Aehnlich iſt es, wenn Auguſti das ὡς durch: weil, überſetzen will.

in Beziehung auf ſein Meſſiasamt gebraucht, Matth. 9, 13. Mark. 2, 17. Vgl. 1 Petr. 2, 9., wo die gewöhnliche Anſicht mitgetheilt iſt.

V. 4. *Δι' ὧν* bezieht ſich auf *δόξ. κ. ἀρετ.* — Unter *ἐπαγγέλματα* verſtehen die meiſten Ausleger, mit Beziehung auf *ζωὴν κ. εὐσέβ.* V. 3., Verheißungen in Betreff der ewigen Seligkeit; wir haben aber vielmehr als Inhalt dieſer den Apoſteln (*ἡμῖν* wie V. 1.) ertheilten Verheißungen (vgl. etwa Matth. 28, 18 — 20. Joh. 10, 16.) gleich die folgenden Worte zu verſtehen: daß nämlich auch die andern Menſchen (*γένησθε*) um dieſer Verheißungen willen (*διὰ τούτων*) der göttlichen Natur theilhaftig werden ſollen. — Dieſes *θείας κοιν. φύσεως* erklären Pott und Berger richtig durch *τέκνον εἶναι θεοῦ* oder *ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ*, vgl. Matth. 5, 48. Hebr. 12, 10. 1 Joh. 1, 3. (Jak. 3, 7.); und Carpzov macht allerdings die richtige Bemerkung, daß unter *θ. φύσις* nicht die essentia divina, ſondern die qualitates divinae zu verſtehen ſeien. Auguſti aber irrt offenbar, wenn er unter *ἡμῖν*, wie oben, Judenchriſten verſtehen will, und unter *θεία φύσις* die göttliche Abſtammung der Juden (von der das A. T. ſelbſt nichts weiß), an der die Heidenchriſten durch ihren Uebertritt zum Chriſtenthum Theil nähmen; in gleicher Weiſe bezieht er zu enge *ἐν κόσμῳ* auf das Heidenthum. — *ἐν ἐπιθυμίᾳ* überſetzt de Wette nicht ganz richtig: durch Luſt; den Worten angemeſſener: die Verderbniß, die in der Begierde beſteht.

V. 5. *Καί* durch: auch, zu überſetzen, beginnt den Nachſatz. — *αὐτὸ τοῦτο* eben deshalb; vgl. Winer, S. 127. Durch Verkennung dieſer Bedeutung des Demonſtrativums entſtanden wahrſcheinlich die abweichenden Lesarten: *αὐτοὶ δέ* im cod. alex., *αὐτοὶ δὲ τοῦτο* und *αὐτῷ δὲ τούτῳ*. — *γνῶσιν* überſetzt Luther falſch durch: Beſcheidenheit. Uebrigens will der Verfaſſer beweiſen, wie nothwendig aus dem chriſtlichen Glauben (*πίστει*) die in guten Thaten ſich äußernde gute Geſinnung entſpringe, und führt daher dieſe bis zur Liebe V. 7., als dem letzten und höchſten Ergebniß des Glaubens; vgl. 1 Joh. 2, 5.

V. 7. Ueber das Verhältniß der φιλαδελφία zur ἀγάπη als einer höhern Stufe in der chriſtlichen Geſinnung vgl. auch 1 Petr. 1, 22.

V. 8. Καθίστησιν sc. ὑμᾶς.

V. 9. Durch die Anknüpfung mit γάρ erläutert der Verfaſſer die vorangegangenen Worte οὐκ ἀργούς — ἐπίγνωσιν, wie Winer, S. 379., richtig bemerkt. — Ueber die Verbindung des einfachen Relativums mit μή vgl. Winer, S. 403. — πάλαι in der hier gebrauchten Bedeutung von einer eben erſt verfloſſenen Zeit findet ſich nur in dieſer Stelle. Auguſti verkennt dies ganz und gar, indem er den Ausdruck für gleichbedeutend mit ἀναστροφῆς πατροπαραδότου 1 Petr. 1, 18. hält; eben ſo falſch verſteht er mit Roſenmüller unter καθαρισμός die Taufe.

V. 10. Κλῆσιν (2 Tim. 1, 9. Hebr. 3, 1.) κ. ἐκλογήν (Röm. 11, 5. 1 Theſſ. 1, 4.) nämlich zum Chriſtenthum; dem Sinne nach müßte allerdings auch in der Stellung der Worte die ἐκλογή der κλῆσις vorangehen. — πταίσητε vgl. Jak. 2, 10.

V. 11. Πλουσίως erklärt Auguſti falſch: auf mehr als eine Weiſe, — da Chriſtus Joh. 14, 6. ſich ſelbſt für den alleinigen Weg zum Vater erklärt; wir haben vielmehr nicht eine quantitative, ſondern eine qualitative Bedeutung des Wortes anzunehmen, und ſo zu überſetzen, als wenn πλούσιος εἴςοδος (vgl. θύρα Joh. 10, 1 — 3.) daſtände. — βασιλ. τ. κυρ. — Ἰ. Χρ. vgl. Matth. 13, 41. Eph. 5, 5.

V. 12. Διό bezieht ſich zwar auf alles Vorige, doch mit beſtimmter Hinweiſung auf πλουσίως: darum, nämlich weil euch ſo reichlich der Eingang in das Reich Chriſti verſtattet iſt, u. ſ. w. Roſenmüller läugnet dieſe Beziehung auf das Vorige, und überſetzt διό: weil dieſe Sache nun von ſo großer Wichtigkeit iſt, ſo u. ſ. w. — καίπερ εἰδότας vgl. 1 Joh. 2, 21. — ἐν τῇ παρ. ἀληθ. in der evangeliſchen Lehre (3 Joh. 3.), deren ihr gegenwärtig theilhaftig geworden ſeid. Das παρούσῃ drückt alſo ein Verhältniß zur Vergangenheit aus, in der den altteſtamentlichen Verheißungen

zufolge das meſſianiſche Reich und deſſen Wahrheit erſt als zukünftig erwartet wurde, wogegen es jetzt wirklich erſchienen und gegenwärtig iſt. Auguſti's Auslegungen ſind unſtatthaft.

V. 13. *Δίκαιον ἡγοῦμαι* überſetzt de Wette ſehr paſſend: ich halte es für Pflicht. — *σκηνώματι* die irdiſche Hülle, wie 2 Kor. 5, 1. ausführlicher *ἡ ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους*.

V. 14. Die Worte *καθὼς — μοι* ſollen der gewöhnlichen Annahme nach auf die Stelle Joh. 21, 18. 19. ſich beziehen; allein da das letzte Kapitel des johanneiſchen Evangeliums ein ſpäterer Zuſatz iſt, und es ſich überhaupt nicht beweiſen, ja nicht einmal wahrſcheinlich machen läßt, daß der Verfaſſer unſres Briefes jenes Evangelium gekannt habe, ſo könnte dieſe Stelle auch eine bloße Anſpielung auf eine mündliche durch die Ueberlieferung aufbewahrte Aeußerung Jeſu enthalten; wie uns ja auch die Kirchenväter dergleichen Aeußerungen aufbewahrt haben, die ſich in den Evangelien nicht vorfinden. Auguſti kehrt freilich, wie bereits bemerkt worden, das Verhältniß um, und hält jene johanneiſche Stelle für ein Einſchiebſel aus der unſrigen, wozu aber gar kein Grund vorhanden iſt. Allein da überdies in jener Stelle Joh. 21, 18. gar nicht von einem baldigen Ende des Petrus die Rede iſt, worauf hier gerade der Hauptnachdruck liegt, ſo können dieſe Worte, falls ſie von dem Apoſtel herrühren, vielleicht, wie eine ähnliche Aeußerung des Paulus Apſtg. 20, 25., als eine Ahnung des baldigen Todes aufgefaßt werden, die Petrus hier von Chriſto ableitet, wie Paulus dort vom heiligen Geiſte.

V. 15. *Ἔχειν* für *ὥστε ἔχειν τί*, ſteht in der Bedeutung von Können, Mögen, wie de Wette überſetzt; vgl. Luk. 7, 42. 12, 4. Apſtg. 25, 26. — *τούτων* bezieht ſich auf die im Briefe ertheilten Ermahnungen, namentlich auf *ὑπομν*. V. 13., daher denken Michaelis und Pott, letzterer vorzüglich wegen V. 16., fälſchlich an das unter dem Einfluß des Petrus entſtandene Evangelium des Markus.

V. 16. Im Gegenſatz zu den Kap. 2. erwähnten Irrlehrern macht der Verfaſſer, wie es ſcheint darauf aufmerkſam, daß er nicht klug erſonnene Fabeln, ſondern die lau-

tere Wahrheit ſeinen Schülern mitgetheilt habe. — Unter den σεσοφισμ. μύϑοις haben wir nun wahrſcheinlich Erzählungen zu verſtehen, wie ſie etwa das evangelium infantiae Iesu mittheilt, und die ſich damals ſchon im Gegenſatze zu der evangeliſchen Verkündigung verbreiteten, welche nach Apſtg. 1, 22. 10, 37. erſt mit der Taufe Chriſti anfing, woher denn auch Markus, der unter dem Einfluß des Petrus ſchrieb, ſein Evangelium mit derſelben beginnen läßt. Daß daher dieſe μύϑοι vorzüglich auf die Erzählungen von der Geburt, der Davidiſchen Abſtammung Jeſu und ſeiner Kindheit hindeuten, die jene Zeit ſchon ſehr geſchäftig war zu erdichten, und die uns auch die kanoniſchen Evangelien des Matthäus und Lukas in ihren erſten Kapiteln aufbewahrt haben, ſcheinen ferner auch die pauliniſchen Stellen 1 Tim. 1, 4. Tit. 3, 9. zu beweiſen, von denen namentlich die erſtere μύϑοι und γενεαλογίαι zuſammenſtellt*). Letztern Ausdruck beziehen nun zwar einige Ausleger auf die apokryphiſchen Erzählungen aus dem A. T., andere mit Bretſchneider auf die Aeonen der Gnoſtiker und Rabbinen; allein zu beiden Erklärungen geben die Worte ſelbſt und der ganze Zuſammenhang nicht die geringſte Andeutung, und die Anwendung der pauliniſchen Stelle, die Irenäus auf die Gnoſtiker macht, keinen ſichern Grund; vielmehr glauben wir in Verbindung mit unſerer Stelle, die geradezu von Mythen in Beziehung auf Chriſtum ſpricht, zu einer ſolchen Auffaſſung der Worte berechtigt zu ſein, wie ſie oben von uns gegeben iſt. Zugleich wird durch ſie die Streitfrage hinlänglich erledigt, ob wir in jener älteſten Zeit chriſtliche Mythen anzunehmen haben oder nicht, da der Verfaſſer, der, wie wir bereits geſehen haben, eine ängſtliche Scheu davor hat, den Vorwurf ſich zuzuziehen, als ob er apokryphiſche Mittheilungen mache, hier mit beſtimmten Worten Mythen von ſeinen wahren, als Augenzeugen von ihm gegebenen, Berichten unterſcheidet. — δύναμιν vgl. Apſtg. 10, 38. — Daß παρουσία hier in der ungewöhnlichen Bedeutung der

*) Schon Luther macht hierauf aufmerkſam in ſeinen Anmerkungen über den Evangeliſten Matthäus. S. Bd. 14. S. 8. i. der Walchſchen Ausgabe.

erſten Erſcheinung Chriſti, ſeines Erdenlebens (vgl. Phil. 2, 12.) ſteht, zeigen die folgenden Worte ἀλλ' ἐπόπτ. — μεγαλειότ., und de Wette überſetzt daher falſch: die mächtige Zukunft; denn die Worte δύν. κ. παρουσ. erklären Roſenmüller, Pott, Auguſti unrichtig durch δυνατὴ παρουσία *).

V. 17. Die Erklärung, die Winer in der Note S. 287. von den Worten λαβὼν κ. τ. λ. giebt, daß der Verfaſſer habe ſagen wollen: von Gott Ehre und Ruhm empfangend — wurde er für den geliebten Sohn Gottes erklärt, die Conſtruction aber dadurch unterbreche, daß er die Worte der himmliſchen Stimme ſelbſt anführe, ziehen wir der andern von ihm gegebenen Deutung vor, daß nämlich die Conſtruction durch die Zwiſchenſätze φωνῆς — εὐδόκησα unterbrochen, und der Verfaſſer V. 18. καὶ — ἡμεῖς ἠκούσαμεν fortfahre, ſtatt etwa ἡμᾶς εἶχε — ἀκούοντας zu ſagen. — ὑπὸ — δόξης (vgl. Pſ. 145, 5.) iſt natürlich mit Grotius von der Majeſtät Gottes zu verſtehen. Die falſchen Erklärungen von Pott und Auguſti, die dieſe Worte auf Chriſtus beziehen, ſind bereits von Winer, S. 317. widerlegt worden. — Statt εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκ. hat Matthäus 17, 5. ἐν ᾧ εὐδόκ.; ſonſt aber ſcheint er zu dem Verfaſſer unſeres Briefes in einem beſondern Verhältniß geſtanden zu haben, da Markus 9, 7. und Lukas 9, 35. in den Parallelſtellen die Worte εἰς — εὐδόκ. ganz auslaſſen.

V. 18. Daß dieſer und der vorige Vers ſich auf die Verklärung Chriſti beziehen, welche die Evangeliſten in den angeführten Stellen erzählen, leidet keinen Zweifel. Grotius iſt der einzige, der ſie auf Joh. 12, 28. deuten will, und zwar aus dem ſchwachen bereits von Pott und Morus widerlegten Beweisgrunde, daß jener Berg, auf dem die Verklärung vorfiel, nicht ὄρος ἅγιον genannt ſein könne, weil nur dem Berge Moria dieſe Benennung beigelegt worden ſei. Vgl. dagegen Apſtg. 7, 33.

*) Eine ganz andere Auffaſſung der Stelle wäre in dieſer Art möglich: wir haben euch nicht Fabeln von der Zukunft Chriſti vorgetragen, ſondern das, was wir als Augenzeugen von ihm wußten; wodurch der Verfaſſer aber nicht bloß als Gegner der Paruſie, ſondern auch in Betracht ſolcher Stellen, wie 1 Petr. 4, 13., entſchieden als Pſeudopetrus ſich verrathen würde.

V. 19. *Βεβαιότερον τ. προφ. λόγον* erklären Roſenmüller, Grashof und die meiſten Ausleger: nun da Jeſus von Gott ſelbſt ſo deutlich als ſein Sohn beſtätigt iſt, hat für uns das prophetiſche Wort deſto größere Feſtigkeit. Hätte dieſes der Verfaſſer ſagen wollen, ſo muß man wenigſtens geſtehen, daß er ſeinen Gedanken ſehr ſchlecht ausgedrückt hat; die Worte ſelbſt und ihre Stellung verlangen dieſe Deutung: wir haben auch (*καί*) ein ſichereres Wort (nämlich als meines iſt, das ich eben, obzwar als Augenzeuge, geſprochen habe), und dieſes iſt das prophetiſche; dieſe Erklärung erfordert namentlich die Stellung des Artikels zwiſchen *βεβαιότ.* und *προφητ.* Aehnlich Auguſti und Steiger zu 1 Petr. 1, 10. Luther überſetzt falſch, da er den Comparativ *βεβαιότ.* ganz unbeachtet läßt. Daß ſich übrigens der Ausdruck *προφ. λόγον* auf die altteſtamentlichen Weiſſagungen beziehe, leidet namentlich wegen 3, 2. keinen Zweifel, und Griesbach irrt daher gänzlich, indem er chriſtliche Prophezeiungen von der Wiederkunft Chriſti darunter verſteht. Denn wenn es auch bekannt iſt, daß das N. T. chriſtliche Propheten erwähnt, vgl. 1 Kor. 12, 28., ſo konnte doch unmöglich die *παρουσία τ. Χρ.*, die ja Chriſtus ſelbſt auf das Beſtimmteſte vorherverkündigt hatte, der Gegenſtand ihrer Weiſſagungen ſein, welche letzern überhaupt im N. T. einen andern Charakter angenommen hatten, als die altteſtamentlichen. Auch war es dem Verfaſſer hier nicht um dieſe zu thun; vielmehr weiſt er durch das *ποτέ* V. 21. geradezu auf die Vorzeit des A. T. hin. Die Erwähnung der altteſtamentlichen Propheten und die Berufung auf ſie ſcheint übrigens darauf hinzudeuten, daß die Leſer des Briefes nicht als Heidenchriſten gedacht wurden. — Statt *φωςφόρος*, das weder bei den neuteſtamentlichen Schriftſtellern noch bei den LXX weiter vorkommt, gebrauchen die letztern Jeſ. 14, 12. Hiob 3, 9. *ἑωςφόρος*. — *ἕως οὗ — ὑμῶν* bis ihr zum klaren Bewußtſein der chriſtlichen Wahrheit gelangt ſeid.

V. 20. *Πρῶτον* nimmt Bengel eben ſo unrichtig für *πρότερον*, wie Steiger nach Pott für *πρὸ πάντων*, da die einfachſte Worterklärung auch den beſten Sinn giebt: dieſes als das Erſte erkennend, vgl. 3, 3. — Das Wort *προφητεία* überſetzt Carpzov falſch, mit Berufung auf

1 Kor. 14, 6. 1 Theſſ. 5, 20., durch: Erklärung, und die ganze Stelle: keine Erklärung einer Schriftſtelle iſt nach unſerm Gutdünken einzurichten; ähnlich Stolz und Grashof, die aber wenigſtens doch προφ. in der allein richtigen Bedeutung von Weiſſagung auffaſſen. Reichard, Wahl, Morus, Schott beziehen ἰδίας auf προφ. zurück, und erhalten den Sinn: keine Prophezeiung legt ſich ſelbſt aus; beſſer verſtehen Auguſti, Steiger nach Knapps Vorgange im Allgemeinen jeden, der Löſung der Weiſſagung ſucht, alſo einestheils die Leſer dieſes Briefes, anderntheils aber vorzüglich die Propheten ſelbſt (namentlich wegen V. 21.) — Auch in ἐπιλύσεως hat man Schwierigkeiten gefunden, und deshalb zu den Conjecturen ἐπηλύσεως und ἐπελεύσεως ohne Grund ſeine Zuflucht genommen. Andre haben dem Worte eine falſche Bedeutung beigelegt, indem Calvin es durch impetus, Steudel und Ullmann aber durch Weiſſagung überſetzen; aber ſchon Theophylakt, dann Luther, Erasmus, Calov haben es in der richtigern Bedeutung von: Erklärung, aufgefaßt, und die Meiſten überſetzen daher die ganze Stelle mit Knapp: ne ipsis quidem prophetis, etiam de Christo vaticinantibus, in promptu est explicatio eorum, quae vaticinantur. Aber auch dieſe Auffaſſung billigen wir nicht; vielmehr iſt ἐπίλυσις Auflöſung, daher in Beziehung auf προφ. ihre Erfüllung, und wir bekommen den Sinn: kein Prophetenſpruch der Schrift iſt Sache eigner, d. h. menſchlicher Erfüllung; daher heißt es im Folgenden: οὐ γὰρ θελήμ. ἀνθρ. κ. τ. λ.

V. 21. Θελήματι ἀνθρ. bildet den Gegenſatz zu πν. ἁγ. — Zu ὑπὸ πν. ἁγ. vgl. Suſ. 45. (Weish. 7, 27.). — Der Ausdruck φερόμενοι iſt zunächſt vom Winde (πνεύματος) hergenommen. — ἅγιοι θ. ἀνθρ. (vgl. 1 Petr. 3, 5.) heißen vorzugsweiſe die Propheten, vgl. Luk. 1, 70. Apſtg. 3, 21. (dann auch die Apoſtel, Offb. 18, 20.) als παῖδες κυρίου; vgl. 3 Eſr. 8, 82. Bar. 2, 20. 24. Die ganze Stelle iſt alſo ſo aufzufaſſen: kein Prophetenausſpruch iſt Sache eigner Auflöſung und Erfüllung; ſondern da die Propheten ἐκ στόματος κυρίου (3 Eſr. 1, 28.) ſprachen, ja eigentlich Gott ſelbſt διὰ στόματος τῶν προφητῶν (Apſtg. 3, 18.), nach jüdiſcher Vorſtellung, ſprach

(woher es von einem Ausſpruch des Jeremias Bar. 2, 21. geradezu heißt: οὕτως εἶπε κύριος), ſo verſtanden ſie ſelbſt nicht genau den Inhalt ihrer eignen Weiſſagungen, die vielmehr, um wahr (Kap. 2, 1.) zu ſein, d. h. als wahr ſich darzuſtellen (alſo objectiv genommen, nicht ſubjectiv: zum wahren Verſtändniß), einer göttlichen Erklärung und Auflöſung d. h. Erfüllung bedurften; wie denn eine ſolche auch durch die Erſcheinung Chriſti für die Weiſſagungen des A. T. gegeben worden iſt, vgl. 1 Petr. 1, 10. 11. Die Erörterung der dogmatiſchen Bedeutung dieſer Stelle gehört nicht hieher; nur ſo viel muß bemerkt werden, daß der ganze Ausſpruch nach den Vorſtellungen des Alterthums von der Inſpiration beurtheilt werden muß, daß er ſich nicht auf das N. T. bezieht, und daß er keineswegs eine Methode der Schriftauslegung geben will. Wäre Letzteres der Fall, ſo würde der Verfaſſer hier vielmehr geradezu behaupten, daß man die Schrift gar nicht auslegen dürfe.

Kap. II.

Inhalt: Schilderung von Irrlehrern und Verführern, die der Sittlichkeit der Gemeindemitglieder gefährlich wurden, und daher Warnung vor derſelben.

V. 1. Die Erwähnung der wahren προφητεία 1, 21., die auch von Gott erfüllt wurde, führt hier den Verfaſſer auf die falſchen Propheten, die jetzt zu ſeiner Zeit eben ſo ihr Weſen trieben, als in der Vorzeit des iſraelitiſchen Volkes; wie z. B. 1 Kön. 22, 6. vierhundert ſolcher Propheten genannt werden, vgl. Jerem. 28. Ezech. 13. 22, 25. 28. — Der Ausdruck ἐν τ. λαῷ, der ohne nähere Beſtimmung das jüdiſche Volk bezeichnet, ſcheint offenbar Judenchriſten als Leſer vorauszuſetzen. — ἔσονται vgl. Matth. 24, 11. — αἱρέσ. ἀπωλ. werden wir beſſer als: von der wahren Lehre abweichende Meinung, auffaſſen, wie als: verſchiedene Secte (Apſtg. 5, 17. 15, 5. 24, 5.), in welcher Bedeutung wenigſtens das N. T. dieſes Wort von Chriſten noch nicht

braucht. — καὶ — ἀρνούμ. verbinden wir nach Winer, S. 286. mit παρεισάξουσιν: ſogar ihren Herrn verläugnend, worauf ἐπάγοντες — ἀπώλ. den ſchon in den Worten αἱρ. ἀπωλ. ausgeſprochenen Gedanken, um ihn recht hervorzuheben, noch einmal wiederholt. τὸν ἀγοράσ. — ἀρν. überſetzt Pott nicht richtig: ſie läugnen, daß der Herr ſie befreit habe, da wir vielmehr wegen Jud. 4. es ſo zu verſtehen haben: ſie läugnen den Herrn, der ſie befreit hat. δεσπότης im N. T. gewöhnlich Gott, wofür auch hier den Ausdruck Foſter nehmen will; jedenfalls ſcheint aber Chriſtus darunter zu verſtehen zu ſein. Zu ἀγοράσ. vgl. 1 Petr. 1, 18.

V. 2. Statt der gewöhnlichen Lesart ἀπωλείαις hat Griesbach ἀσελγείαις in den Text genommen, was auch Jud. 4. gebraucht iſt. — ἡ ὁδὸς τ. ἀληθ. vgl. Joh. 14, 6.

V. 3. Vgl. Jud. 4. — οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι iſt durch den von Judas gebrauchten Ausdruck οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα zu erklären.

V. 4. Vgl. Jud. 6. Dieſer und die folgenden Verſe enthalten den Grund, weshalb jene Irrlehrer Strafe zu erwarten haben, und zwar wird derſelbe aus einzelnen Beiſpielen der göttlichen Strafgerechtigkeit entlehnt. — Εἰ γάρ fängt einen Vorderſatz an, dem kein grammatiſcher Nachſatz folgt, und der etwa heißen müßte: ſo wird er auch dieſer falſchen Lehrer nicht ſchonen. Da aber mehrere Beiſpiele göttlicher Strafgerichte bis V. 8. ſich dem Verfaſſer häufen, ſo kehrt er erſt V. 9. zu dieſem Gedanken, und zwar mit veränderter Conſtruction, zurück; vgl. Winer, S. 442. — σειραῖς ζόφ. ταρτ. Schöttgen giebt S. 1059. aus den Rabbinen dieſe Erklärung zu unſrer Stelle: als die Söhne Gottes auf der Erde ſich mit den Töchtern vermiſcht hatten (1 Moſ. 6, 1 — 6.), brachte ſie Gott zu dem Berge der Finſterniß, und feſſelte ſie dort mit eiſernen Ketten, die bis mitten in den Abgrund der Unterwelt reichen. — εἰς κρίσιν sc. μεγάλης ἡμέρας, Jud. 6. Ueber den ſcheinbaren Widerſpruch dieſer Stelle mit 1 Petr. 5, 8. vgl. das dort Geſagte.

V. 5. *Ὄγδοον Νῶε* den Noah mit ſieben andern (1 Petr. 3, 20.), wie Winer, S. 204. erklärt; die von Heinſius, Lightfoot, Auguſti gegebene Erklärung: Noah der achte (vgl. Jud. 14.) Prediger der Gerechtigkeit, iſt wegen der Stellung der Worte und der ſchwierigen Zählung dieſer acht Prediger ſchon von Pott widerlegt worden *). — *κήρυκα* vgl. 1 Petr. 3, 19.

V. 6. Vgl. Jud. 7. — *καί* sc. *εἰ.* V. 4. — *καταστροφῇ κατέκρ.* er verdammte ſie zur Vernichtung (vgl. Mark. 10, 33.), nicht: durch Vernichtung, wie andere erklären.

V. 7. *Καί* hat adverſative Bedeutung, da hier ein ähnliches Beiſpiel der Ausnahme vom Verderben angeführt wird, wie V. 5., wo es mit *ἀλλ᾽* angeknüpft wird. — *καταπον. ὑπό κ. τ. λ.* leidend unter dem ausſchweifenden Wandel der Ruchloſen; vgl. Winer, S. 316.

V. 8. Die Worte bilden eine Parentheſe. — *Βλέμμ. κ. ἀκοῇ* iſt mit *ἐβασάνιζεν* zu verbinden, da der Grund zu letzterm fehlen würde, wenn wir *βλ. κ. ἀκ.* mit Auguſti zu *δίκαιος* ziehen würden in dem Sinn: der als gerecht Geſehene und Gehörte; vgl. 1 Moſ. 18, 21. 19, 4. — *ἡμέραν ἐξ ἡμ.* das hebräiſche יום בְּיום Eſr. 3, 4. Neh. 8, 18. (vgl. die LXX).

V. 9. *Οἶδε* bildet nun eine Art von Nachſatz zu V. 4., daß alſo die ganze Stelle ſo aufzufaſſen wäre: wenn Gott ſelbſt die böſen Engel nicht verſchonte, und ganze Städte vernichtete, aber Noah und Lot erhielt; ſo zeigt er, daß er die Gerechten aus dem Verderben zu erretten, die Gottloſen aber, wenn auch erſt am Tage des Gerichtes (vgl. Weish. 3, 18. 19.), zu beſtrafen weiß, und ſo auch die erwähnten Irrlehrer, gegen welche die jetzt folgenden Verſe ausſchließlich gerichtet ſind. — Statt *κολαζομέν.* erwarten wir das Futurum; den Worten nach haben wir zu überſetzen: er weiß ſie zum Tage des Gerichtes als Beſtrafte aufzubewahren.

---

*) Bekanntlich iſt nach 1 Moſ. 5, 29. Noah der zehnte nach Adam.

V. 10. Zu τους — πορευομένους vgl. Jud. 7. Judas ſchildert noch mit dieſen Worten die Laſter der Sodomiten, wogegen unſer Verfaſſer ſie auf die gegenwärtige Zeit bezieht, und unter τούς offenbar die Irrlehrer verſteht, vor denen er ſeine Leſer warnt. Auch läßt er aus Mißverſtändniß das von Judas gebrauchte Wort ἑτέρας aus, wodurch ſein Ausdruck eine ganz andre Bedeutung erhält. Denn ohne Rückſicht auf ſodomitiſche Laſter haben wir ſo zu überſetzen: die dem Fleiſche nachwandeln in unreiner Luſt. — Zu κυριότ. — βλασφημ. vgl. Jud. 8.

V. 11. Dieſe Worte erhalten nur durch Jud. 9. Licht, wo der Streit des Erzengels Michael mit dem Teufel erwähnt wird, den jener nicht ſchmähte und zwar παρὰ κυρίῳ, wie unſer Verfaſſer hinzuſetzt. — αὐτῶν muß auf δόξας V. 10. bezogen werden; da wir aber zugleich unter αὐτῶν nach Jud. 9. den Teufel zu verſtehen haben, ſo ergiebt ſich ſo viel, daß wenigſtens unſer Verfaſſer δόξας auf Engelsfürſten gedeutet habe. Andere Ausleger haben vorzüglich darum bei der Erklärung dieſer Stelle geirrt, weil ſie die Beziehung derſelben auf Jud. 9. verkannten. Daher nimmt Grashof κατ᾽ αὐτῶν falſch mit Luther für καθ᾽ ἑαυτῶν, und überſetzt: da doch die Engel kein ſchmähendes Urtheil wider ſich fällen vor dem Herrn. Pott und Morus beziehen αὐτῶν auf τούς V. 10., und erklären: die Engel verläumden dieſe Menſchen dennoch nicht bei Gott. Ganz falſch verſteht aber Auguſti unter ἄγγελοι die V. 4. erwähnten, nimmt αὐτῶν ebenfalls für ἑαυτῶν und φέρειν in der Bedeutung von: aushalten, wodurch ſich ihm der Sinn ergiebt: ſelbſt die Engel, die es wagten den Allmächtigen zu läſtern, mußten ſich, als er ſie deswegen ſtrafte, ſeiner Richtergewalt unterwerfen. Daß dieſe Auslegungen nicht die richtigen ſind, ergiebt ſich auf den erſten Blick; gegen die unſrige wäre nur das einzuwenden, daß der Verfaſſer die Sage nicht anführt, auf die er anſpielt, obgleich durch ſie und die Kenntniß derſelben ſeine Worte nur verſtändlich werden. Allein dieſer Umſtand iſt entweder durch die Ungeſchicktheit zu rechtfertigen, mit der der Verfaſſer überhaupt bei der Nachahmung des Briefs Judä verfährt, oder durch die Vorausſetzung allgemeiner Bekanntſchaft mit dieſem Briefe ſelbſt,

oder wenigſtens mit der Sage, auf die er hindeutet. — ὅπου da doch; vgl. 1 Kor. 3, 3.

V. 12. Vgl. Jud. 10. — Οὗτοι nämlich die ψευδοδιδάσκαλοι V. 1. wegen ὑμῖν V. 13. — φυσικά die blos ihrem Inſtinct nachleben. — βλασφημοῦντες sc. ταῦτα, ἐν οἷς ἀγνοοῦσι.

V. 13. Κομιούμ. — ἀδικ. nämlich indem ſie umkommen (καταφθαρ. V. 12.). — Zu ἡγούμενοι — ὑμῖν vgl. Jud. 12. ἐν ἡμέρᾳ sc. ἑκάστῃ, wie wir mit de Wette überſetzen; Auguſti falſch: die Luſt des Tages; Grotius: kurze Zeit; Morus: ſelbſt am Tage, nicht blos in der Nacht; Grashof: tagelanges Schwelgen. Aus σπιλάδες, was Judas braucht, macht unſer Verfaſſer σπῖλοι, daß er aber auch ἀγάπαις Jud. 12. in ἀπάταις verwandelt haben ſollte, können wir nicht annehmen, wiewohl Mayerhoff, S. 191. daraus ſchließt, daß er zu einer Zeit gelebt haben müſſe, in der die Agapen ſchon abgekommen waren. Denn abgeſehen davon, daß die Worte ἐντρυφ. ἐν τ. ἀπάταις nur eine ſehr gezwungene Auslegung zulaſſen, indem de Wette überſetzt: die da ſchwelgen in ihren Betrügereien; Auguſti und Grashof: von ihren Betrügereien; Andre: die ſich brüſten mit ihren Verführungen; ſo wird die Lesart ἀγάπαις doch von zu guten Handſchriften geſtützt, als daß wir, ſie in Betracht der Stelle Jud. 12. mit Griesbach aus dem Text zu entfernen, uns für berechtigt halten dürften. Dazu kommt noch, daß die Worte συνευωχούμενοι ὑμῖν nur durch den Ausdruck ἀγάπαις verſtändlich werden, und daß ſie, namentlich das ὑμῖν, wenn wir ἀπάταις leſen, mindeſtens für die Empfänger des Briefes einen eben ſo großen Vorwurf enthalten, als für die Irrlehrer, vor denen dieſe gewarnt werden ſollen.

V. 14. Ὀφθαλμ. — μοιχαλ. vgl. Matth. 5, 28. μοιχαλίδος (Jak. 4, 4.) ſteht nicht für μοιχείας, wiewohl es im Deutſchen ſo wiedergegeben werden muß. — δελεάζοντες vgl. Jak. 1, 14. — κατάρας τέκ. vgl. 1 Petr. 1, 14.

V. 15. Vgl. Jud. 11. — καταλ. τ. εὐθεῖαν ὁδόν vgl. Joh. 14, 6. Apſtg. 13, 10. — Βοσόρ hält

Grotius für den Wohnort Bileams, der 4 Moſ. 22, 5. 5 Moſ. 23, 4. Pethor heißt; Andere denken an Beſor 1 Sam. 30, 9. oder Bezer 5 Moſ. 4, 43. Allein da die hebräiſche Sitte den Namen des Vaters und nicht des Wohnortes zur nähern Bezeichnung einer Perſon hinzuzufügen pflegt, ſo werden wir *Βοσόρ* für בְּעוֹר (4 Moſ. 22, 5.), den Namen des Vaters Bileams halten müſſen. Die **LXX** geben dieſen zwar durch *Βεώρ* wieder, da aber die Ausſprache der ſpätern Juden verſchieden war, ſo ſcheint es keinem Zweifel zu unterliegen, daß *Βοσόρ* in unſrer Stelle denſelben Namen bezeichnen ſoll. Daß der Verfaſſer aber abſichtlich das Wort ſo verändert habe, um eine Aehnlichkeit mit בָּשָׂר hervorzurufen, weil Bileam (4 Moſ. 31, 16.) die Iſraeliten zur Unzucht mit den Töchtern der Midianiter verleitete, und auch in unſerm Briefe von Verführern zur Unzucht die Rede iſt, iſt eine unglückliche Vermuthung von Vitringa. — *ὃς* — *ἠγάπ.* ſcheint ſich auf 4 Moſ. 22, 7. 18. zu beziehen, wiewohl nirgends geſagt wird, daß Bileam die Geſchenke, die man ihm darbrachte, wirklich angenommen habe.

V. 16. Die Worte beziehen ſich auf 4 Moſ. 22, 28. — *ὑποζύγιον* auch Matth. 21, 5., das hebräiſche אָתוֹן, wofür die **LXX** *ἡ ὄνος* ſagen. — *ἄφωνον* wegen der folgenden Worte *ἐν ἀνθρ. φωνῇ* durch: ſprachlos, zu überſetzen. — *τ. προφήτου* nämlich Bileams, der zwar in der ganzen Stelle 4 Moſ. 22. nicht ſo genannt wird; daß er aber für einen Propheten gegolten habe, geht einestheils aus der Erzählung ſelbſt deutlich hervor, anderntheils aus dem Ausdruck קְסָמִים 4 Moſ. 22, 7., den die **LXX** durch *μαντεῖα* überſetzen.

V. 17. Vgl. Jud. 12. — *Οὗτοι* wie V. 12. — Aus *νεφέλαι ἄνυδροι*, was unſer Verfaſſer nicht verſtanden zu haben ſcheint, macht er *πηγαὶ ἄνυδρ.* Dagegen zieht im Folgenden der Lesart *νεφέλαι* Griesbach *ὁμίχλαι* vor*), was

*) Schulze's Verzeichniß der *ἅπαξ λεγόμενα* des Petrus muß daher, wie ſchon Auguſti bemerkt, noch dieſes Wort aufnehmen; bei den **LXX** und in den Apokryphen des A. T. kommt es öfters vor, vgl. Weish. 2, 4. Sir. 24, 3. 43, 22.

dem Sinne nach daſſelbe iſt. — Zu οἷς — τετήρηται vgl. Jud. 13.

V. 18. Vgl. Jud. 16. — ἐν vor ἀσελγείαις iſt beizubehalten, aber beide Male weder gleich εἰς noch durch: per zu überſetzen, wie Roſenmüller meint. — τοὺς ὀλίγ. ἀποφ. — ἀναστρεφ. entweder ſolche, die eben erſt aus einer andern Religion zum Chriſtenthum bekehrt ſind, oder beſſer ſolche, die eben erſt den Nachſtellungen derſelben oder ähnlicher Verführer entgangen ſind. Statt der von Griesbach gebilligten Lesart ὀλίγως giebt es auch eine andere, weniger verbürgte: ὄντως, nach der Luther überſetzt.

V. 19. Ἐλευθερ. — ἐπαγγ. vgl. Jud. 4. und das dazu Geſagte; 1 Petr. 2, 16. αὐτοῖς geht auf τοὺς — ἀποφεύγ. V. 18., und Carpzov erklärt es daher mit Unrecht für überflüſſig. — δοῦλοι — φθορᾶς vgl. Joh. 8, 34. Röm. 6, 16.

V. 20. Ἐν ἐπιγν. τ. κυρ. vgl. 1, 3. 8. Phil. 3, 8. — γέγονεν — πρώτων vgl. Matth. 12, 45. Luk. 11, 26.: ihr Rückfall in den frühern Zuſtand iſt ſchlimmer, d. h. ſchuldvoller als dieſer ſelbſt; ſo erklärt der Verfaſſer dieſe Worte im folgenden Verſe ſelber; eine beſtimmte Hinweiſung auf das Heidenthum dürfen wir aber mit Auguſti in ihnen nicht finden.

V. 21. Vgl. Röm. 2, 23. 7, 7. (5, 13. 3, 20. Gal. 3, 13.) Luk. 12, 47. 48.

V. 22. Der Sinn dieſer Sprüchwörter wird am beſten durch die altteſtamentliche Stelle Spr. 26, 11. erklärt, aus der wenigſtens das erſtere entnommen iſt, und welches lautet: Wie der Hund zurückkehrt zu dem, was er geſpieen, ſo wiederholt der Thor ſeine Narrheit. — Ueber das Participium ἐπιστρέψας vgl. Winer, S. 288. — In den Worten ὗς — βορβόρου findet Winer, S. 470. die Copula in εἰς eingeſchloſſen, und aus dem Vorigen kann leicht ἐπιστρέψασα ergänzt werden. Das Auslaſſen des Verbums darf in Sprüchwörtern, wo Kürze des Ausdrucks ſogar nothwendig iſt, nicht auffallen.

Kap. III.

Der Inhalt beſteht aus Belehrungen, weniger über die Wiederkunft Chriſti, wie alle Ausleger annehmen, als über die Zukunft im Allgemeinen und das Ende der Welt, dem man mit Vertrauen in tugendhaftem Wandel entgegen ſehen ſolle. Die gewöhnliche Anſicht iſt, daß der Verfaſſer dieſes Kapitel als Nachſchrift erſt nach längerer Zeit dem erſten Theile ſeines Briefes hinzugefügt habe; wahrſcheinlicher iſt, daß es, vielleicht als eine Schrift für ſich ſchon beſtehend, durch eine ungeſchickte Hand mit jenem verbunden worden iſt.

V. 1. Vgl. 1, 13. 1 Petr. 5, 12. — Ueber ἐν αἷς ſ. Winer, S. 127.

V. 2. Vgl. Jud. 17. — τ. προειρημένων — προφητῶν vgl. 1, 19. — Im Folgenden erlauben ſich die meiſten Ausleger eine ganz willkürliche Umſtellung der Worte, und überſetzen als wenn daſtände: τ. ἐντολῆς ἡμῶν sc. τ. ἀποστόλων τ. κυρ. Judas ſtellt dagegen ἡμῶν nach κυρίου. Die Vulgata überſetzt: apostolorum vestrorum, und es findet ſich allerdings auch eine weniger verbürgte Lesart ὑμῶν. Wir hingegen müſſen den Worten getreu mit de Wette ἀποστ. ἡμῶν wie ἀποστ. ἡμετέρων überſetzen, wodurch ſich freilich der Verfaſſer von der Zahl der Apoſtel ausſchließt. Allein dieſes Ergebniß einer gewiſſenhaften Worterklärung iſt eines redlichen Exegeten würdiger, als vorher anzunehmen, Petrus müſſe der Verfaſſer des Briefes ſein, und demnach die Worte nach Gefallen zu verdrehen. Ueber den doppelten Genitiv vgl. Winer, S. 161. Eine ſpecielle Nachweiſung der Prophezeiungen vom Weltende und den daſſelbe begleitenden Umſtänden im A. T. mit Auguſti zu verlangen, ſcheint unnütz zu ſein; Manche haben allerdings die ganze Stelle von V. 3 — 13. für eine Nachahmung von Jeſ. 66, 4 — 22. gehalten.

V. 3. Vgl. Jud. 18. — Statt ἐπ᾽ ἐσχάτων τ. ἡμερῶν lieſt Griesbach ἐπ᾽ ἐσχάτου, auch nimmt er mit Knapp die Worte ἐν ἐμπαιγμονῇ in den Text. Daß übrigens jener Ausdruck ἐπ᾽ ἐσχ. τ. ἡμερ. im N. T. und namentlich an unſrer Stelle nicht ſo viel wie אַחֲרִית הַיָּמִים 4 Moſ. 24, 14. posthac bedeute, wiewohl die LXX auch ἐπ᾽ ἐσχά-

του τ. ἡμ. überſetzen, muß gegen Roſenmüller auf das Entſchiedenſte behauptet werden, da offenbar hier dieſe Worte eine beſtimmte Hinweiſung auf das Ende der Welt enthalten ſollen, mit dem zugleich das Gericht erwartet wurde; mit welchem Ende aber die Spötter, wie es ſcheint, nach der damaligen Anſicht das Ende Jeruſalems verwechſelt, und demnach das Gericht zu frühe erwartet hatten.

V. 4. Παρουσίας ſteht hier anders wie 1, 16., in der gewöhnlichen Bedeutung der Wiederkunft Chriſti (αὐτοῦ) zum Gerichte. — ποῦ — αὐτοῦ überſetzt Carpzov richtig: wo bleibt die verheißene Wiederkunft Chriſti? — Unter πατέρες verſteht Grashof fälſchlich die Patriarchen, was das Wort wegen ἀπ᾽ ἀρχῆς nicht bedeuten kann; vielmehr müſſen wir es mit Auguſti auf die Väter der ἐμπαῖκται beziehen, die ſelbſt ſchon die Wiederkunft Chriſti erwartet, und von denen ihre Kinder die Verkündigung derſelben überkommen hatten, vgl. Luk. 21, 32.; denn es iſt nicht zu vergeſſen, daß die Apoſtel ſelbſt noch bei ihren Lebzeiten auf die παρουσία hofften. — διαμένει sc. ὡς ἦν.

V. 5. Der Verfaſſer widerlegt die Behauptung, daß die Welt niemals Veränderungen erlitten habe, indem er zu dem Behuf die Sündfluth anführt. — Λανθάν. — θέλοντας erklären wir: denn es entgeht denen, die dieſes wollen, nämlich daß πάντα — κτίσεως V. 4., und ziehen dieſe Auffaſſung der von de Wette, Grashof, Winer, S. 391. gebilligten vor, der gemäß θέλοντας mit λανθάνει verbunden, und ſo überſetzt wird: abſichtlich wollen ſie nicht wiſſen, daß u. ſ. w. — οὐρανοί die Juden nahmen mehrere Himmel an, vgl. 2 Kor. 12, 2. — ἐξ — συνεστῶσα aus und durch Waſſer entſtanden (nicht ἐν μέσῳ ὕδατος, wie Carpzov will, und allerdings die LXX das בְּתוֹךְ הַמָּיִם 1 Moſ. 1, 6. überſetzen), wobei der Verfaſſer ſich genau an die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte 1 Moſ. 1, 7 — 10. hält. — τῷ τ. θ. λόγῳ das וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים 1 Moſ. 1, 6. 9. 11.

V. 6. Δι᾽ ὧν auf ὕδατος zu beziehen, verbietet die häßliche Tautologie, die dadurch entſteht. Eben ſo wenig paſſend ſcheint die von de Wette verſuchte Beziehung auf οὐρανοί

κ. γῇ zu ſein, in ſofern nämlich das Waſſer vom Himmel und der Erde kam. Ganz falſch, wenigſtens in grammatiſcher Hinſicht, verbindet es Auguſti mit λόγῳ. Beſſer ſcheint Markland dieſe Worte durch: quibus ita existentibus, wieder zu geben; doch ſtimmen wir am liebſten Beza bei, der das δι᾽ ὧν ganz allgemein in der Bedeutung von διό faßt. — τότε zu Noah's Zeit.

V. 7. Οἱ δὲ νῦν sc. ὄντες. — Für τῷ αὐτοῦ λόγῳ findet ſich die nicht verächtliche Variante τῷ αὐτῷ λόγῳ. — Was den Untergang der Welt durch Feuer (πυρί) betrifft, ſo fand man denſelben ſchon indirect in dem Verſprechen angedeutet, das Jehovah 1 Moſ. 9, 11. Noah giebt, daß er die Erde fernerhin nicht mehr mit Waſſer heimſuchen wolle; woher er denn auch im A. T. gewöhnlich mit Feuer ſtraft (εἰς ἡμέρ. κρίσ.) 1 Moſ. 19, 24. Hoſ. 8, 14. und namentlich Jeſ. 66, 15. 16. Auch führt Schöttgen, S. 1052. aus den Rabbinen die Sage an, daß der Thurm zu Babel deshalb von den Menſchen erbaut worden ſei, um der Gewalt des Feuers zu entgehen, das einſt die Erde zerſtören ſollte. Da aber die griechiſche, namentlich die ſtoiſche Philoſophie einen Untergang der Welt durch Feuer lehrte, ſo dürfte es vielleicht nicht unwahrſcheinlich ſein, von dorther dieſes Dogma abzuleiten *), das ſich ſonſt nirgends in den bibliſchen Schriften beſtimmt ausgeſprochen findet, und das wir nur hier von einem Verfaſſer erwähnt finden, über deſſen Perſon wir ganz im Unklaren ſind. Jedoch iſt auf der andern Seite von allen Auslegern überſehen worden, daß der Verfaſſer hier eben ſo wenig wie Apſtg. 2, 19. (worauf man ſich zum Beweiſe berufen hat) mit Beſtimmtheit von einer Zerſtörung der Welt durch Feuer ſpricht. Denn er ſagt nichts weiter, als daß Himmel und Erde für das Feuer am Tage des Gerichtes aufbewahrt ſind, und ſchließt ſich darin nur an die ſowohl altteſtamentlichen (Judith 16, 17. Sir. 7, 17.) als neuteſtamentlichen Vorſtellungen (vgl. Jak. 5, 3.) eines dereinſtigen Strafgerichtes durch Feuer an, dem er, ähnlich wie 1 Moſ. 6, 13., nicht blos die Menſchen, ſondern auch die Erde und

---

*) Vgl. Baumgarten = Cruſius, bibl. Theol. S. 449.

den Himmel unterwirſt, damit ſie durch dieſe Strafe gebeſſert würden V. 13. Von einem abſoluten Untergange iſt hier aber nicht die Rede; vielmehr erinnert die V. 10. gemachte Schilderung deſſelben an Stellen wie Matth. 24, 29. Luk. 21, 11. 25., in denen keineswegs an eine gänzliche Zerſtörung der Welt durch Feuer gedacht wird.

V. 8. Der Verfaſſer begegnet dem Vorwurf, daß die Wiederkunſt Chriſti und das Weltgericht immer weiter hinausgeſchoben würden, mit den Worten des Pſalmiſten 90, 4., wo ſie den Sinn haben, daß tauſend Jahre im Vergleich mit der göttlichen Ewigkeit wie ein Tag wären (Sir. 18, 8.). Hier ſcheinen ſie das andeuten zu ſollen, daß Gott nicht an menſchliche Zeitverhältniſſe gebunden, ſondern vielmehr Herr der Zeit ſei, und daher früh oder ſpät ſein Strafgericht eintreten laſſen könne.

V. 9. Da *βραδύνει* ſonſt nur mit dem Accuſativ oder Dativ verbunden wird, ſo halten einige dieſe Verbindung mit dem Genitiv *τῆς ἐπαγγελίας* für eine beſondre Eigenthümlichkeit unſres Verfaſſers; andre ergänzen *ἕνεκα* dazu; Grotius verwandelt ihn geradezu in den Accuſativ. Jedenfalls beſſer nehmen wir *βραδύνει* in intranſitiver Bedeutung, und überſetzen nach einem gewöhnlichen Hebraismus mit de Wette: es zögert nicht der Herr der Verheißung, vgl. V. 13. *κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ* und 1 Petr. 5, 10. Jak. 2, 1. — *ἀλλὰ μακροθ.* — *χωρῆσαι* vgl. Röm. 2, 4.

V. 10. *Ἥξει κ. τ. λ.* Matth. 24, 42. 1 Theſſ. 5, 2. — Die Worte *ἐν νυκτί* nach *κλέπτης* hat Griesbach ohne hinlänglichen Grund aus dem Text geworfen, und Knapp daher wieder in denſelben aufgenommen. — *ἐν ᾗ* — *κατακαήσεται* vgl. V. 7. *στοιχεῖα* ſind die Elemente, vgl. Weish. 7, 17. 19, 18.; daher einige falſch die Sterne, andere Rathſchläge und Pläne darunter verſtehen. *τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα* sc. *τοῦ θεοῦ* 1 Moſ. 1. Uebrigens deuten Lightfoot, Hammond dieſe ganze Stelle unrichtig auf den Untergang des jüdiſchen Staates; denn urſprünglich fiel zwar die Zerſtörung Jeruſalems und das Eintreten des jüngſten Gerichtes in der Vorſtellung der Apoſtel und erſten Chriſten

zuſammen; hier aber hat die ganze Schilderung offenbar eine weitere und allgemeinere Bedeutung ſchon deshalb angenommen, weil der Brief ohne Zweifel nach dem Untergange des jüdiſchen Staates geſchrieben iſt. Pott und Morus haben daher bereits dieſe Anſicht weitläufig widerlegt; eine andere, daß dieſe Worte auf die Vernichtung des Heidenthums durch Conſtantin den Großen zu beziehen ſeien, verdient freilich gar keine Widerlegung.

V. 11. Τούτων — λυομένων da dies alles nun aufgelöſt wird, d. h. ſeiner Natur nach zur Auflöſung beſtimmt iſt, wie Winer, S. 291. erklärt. Die meiſten Ausleger ſchließen fälſchlich dieſen Vers für ſich ab, indem ſie nach ὑμᾶς ein Fragezeichen ſetzen und überſetzen: wie müßt ihr euch dann betragen? (So Carpzov). Dann müßten aber die Participia προςδοκ. und σπεύδ. V. 12., als von δεῖ abhängig, eben ſo gut wie ὑπάρχειν Infinitive ſein, und daher verbinden wir V. 11. mit den folgenden Worten V. 12. zu *einem* Satze, wie auch de Wette thut.

V. 12. Σπεύδοντας τ. παρουσ. überſetzen wir mit de Wette: erſehnend die Zukunft des Tages Gottes; welche Bedeutung von σπεύδειν zwar im N. T. nicht weiter vorkommt, aber zuweilen bei den LXX, vgl. Spr. 28, 22. Mit Unrecht behält daher Auguſti hier die gewöhnliche Bedeutung von „beſchleunigen" bei, indem er behauptet, daß ſo wie die Menſchen Urſache des Verſchiebens (V. 9.) des Gerichtstages wären, ſie auch Urſache des Beſchleunigens deſſelben ſein könnten. Allein er überſieht, daß dort (V. 9.) das Verſchieben keineswegs von den Menſchen ſelbſt ausgeht, wie hier nach ſeiner Auslegung das Beſchleunigen. — δι᾽ ἣν ſteht nicht für ἐν ᾗ, wie z. B. Roſenmüller will; auch beziehen es Manche falſch auf παρουσίαν.

V. 13. Wie überhaupt die Strafe Beſſerung bezweckt, ſo ſoll denn auch die Welt aus dem Strafgericht des Feuers gebeſſert (ἐν οἷς δικαιοσ. κατοικεῖ, vgl. Matth. 25, 32.) hervorgehen. Dieſer Vers ſpricht es demnach noch deutlicher aus, daß der Verfaſſer in dieſer ganzen Stelle keineswegs von einem dereinſtigen Ende und gänzlichen Untergange der Welt durch Feuer handelt, ſondern nur eine Läuterung derſelben zu

einem neuen und beſſern Daſein lehrt. Und daher irrt Grashof ſehr, wenn er Petrus die Lehre von einem gänzlichen Weltuntergange durch Feuer als über allen Zweifel erhaben vortragen läßt. — κατὰ τὸ ἐπάγγ. vgl. Jeſ. 66, 22. (Offenb. 21, 1 — 4.); die Lesart καὶ τὰ ἐπαγγέλματα hat Griesbach mit Recht verworfen. — Unter αὐτοῦ haben wir wegen Jeſ. 65, 13. 17. beſſer Gott zu verſtehen, der auch hier im Vorigen immer Subject iſt, als wegen Matth. 25. Mark. 13. Jeſum Chriſtum. Uebrigens ſcheint der Verfaſſer ſich abſichtlich darüber ſchwankend auszudrücken.

V. 14. Προςδοκ. σπουδάσ. wie es ſcheint eine abſichtliche Wiederholung aus dem vorigen Verſe. — ἄσπιλοι κ. ἀμώμ. vgl. 2, 13. 1 Petr. 1, 19. — αὐτῷ nicht: bei ihm, ſondern: vor ihm. — ἐν εἰρήνῃ nimmt Grotius für εἰς εἰρήνην. Auguſti *) und Grashof überſetzen: in Eintracht; am beſten Carpzov nach einem Hebraismus: cum bona conscientia.

V. 15. Καὶ — ἡγεῖσθε vgl. V. 9. 1 Petr. 3, 20. — Beziehen wir mit den meiſten Auslegern die folgenden Worte καθὼς — ὑμῖν auf alles Vorige und ſomit auch auf die Schilderung des dereinſtigen Gerichtes, ſo würde unſre Anſicht dadurch noch mehr beſtätigt werden, daß der Verfaſſer hier nicht von einem völligen Untergange der Welt durch Feuer ſpreche, da Paulus, auf den er ſich beruft, bekanntlich dieſe Lehre nicht kennt. Freilich nehmen Pott und Morus deshalb ihre Zuflucht zu verloren gegangenen Briefen des Paulus, und Carpzov, Bengel, Storr beziehen unſre Stelle auf Hebr. 10, 25 — 29., was Michaelis, abgeſehen von der nichtpauliniſchen Abfaſſung des Hebräerbriefes, ſchon widerlegt hat. Allein die beſtimmte Verſicherung, daß Paulus ἐν πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς dieſen Gegenſtand berühre, verlangt eine ganz andere Deutung, und wir zweifeln daher keinen Augenblick, dieſe Berufung auf Paulus mit Auguſti nur auf die zuletzt ertheilten Ermahnungen V. 14. und die Erinnerung an die Langmuth Gottes V. 15., oder auf die Verſicherung

*) Wenigſtens in den Anmerkungen S. 77., in der Ueberſetzung entſcheidet er ſich wunderbarer Weiſe für Grotius.

des unvermutheten Eintretens des Gerichtstages V. 10. zu beziehen. Doch können wir Augusti's auf 1 Petr. 1, 1. geſtützter Vermuthung nicht beiſtimmen, daß der Verfaſſer vorzüglich den Brief an die Galater im Sinne gehabt habe, da in dieſem gerade weniger als in manchen andern von Paulus dergleichen Erinnerungen gemacht werden, wie wir ſie nach unſerer Stelle zu erwarten haben. Nur ſo viel iſt gewiß, daß hier ein beſtimmter Brief des Paulus (ἔγραψεν ὑμῖν) von ſeinen übrigen (V. 16. ὡς καὶ — τούτων) unterſchieden wird; welcher gemeint ſei, und ob der gemeinte für uns verloren iſt, dieſes liegt außer dem Bereich unſres Wiſſens. Wenn aber die Worte κατὰ — σοφίαν (vgl. Jak. 1, 5.) etwa eine Anſpielung auf 1 Kor. 2, 1 ff. 12, 8. enthalten, ſo dürfte die Vermuthung vielleicht nicht ganz zurückgewieſen werden, daß der Verfaſſer, möglicher Weiſe in Betracht ſolcher Stellen wie 1 Kor. 1, 7 — 9., auf die Briefe an die Korinther Rückſicht genommen habe *). — Uebrigens darf aus dem Ausdruck ἀδελφός, der nichts weiter als Anrede der Chriſten unter ſich war, weder unbedingt geſchloſſen werden, daß der Verfaſſer ſich als Mitapoſtel des Paulus darſtellen, noch auch nur als ſeinen Zeitgenoſſen bezeichnen wolle.

V. 16. Ἐν πάσαις erklären Manche: in vielen; Auguſti: in allen Briefen, die er an euch geſchrieben hat; de Wette nach einer unrichtigen Ueberſetzung der Worte λαλῶν — τούτων: in allen Briefen, in welchen er davon redet; jedenfalls richtiger faſſen wir die Stelle mit Grashof: in allen Briefen, wenn er in denſelben hievon redet; vgl. Röm. 2, 4. 9, 22. 1 Kor. 1, 7 — 9. 2 Kor. 5, 10. Phil. 3, 20., wodurch zugleich die Schwierigkeit gehoben wird, daß Paulus nicht in allen ſeinen Briefen den Gegenſtand berührt. Daß unſer Verfaſſer aber ſämmtliche pauliniſche Briefe, und zwar wie es ſcheint in einer Sammlung, erwähnt, darf um ſo weniger auffallen, als er auch die übrigen Schriften des N. T. τὰς λοιπὰς γραφάς (worunter wir namentlich wegen des Artikels nur das N. T. verſtehen dürfen) kennt, und ſich

*) S. Weber in der Einl.

ſelbſt dadurch in ein ſpäteres Alter verſetzt, da der Ausdruck γραφαί vom N. T. gebraucht, wie Mayerhoff, S. 191. bemerkt, erſt in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vorkommt. — ἐν οἷς, wofür ſich freilich auch die Lesart αἷς findet, bezieht Wahl fälſchlich auf ἐπιστολαῖς, woraus er γράμμασι entnimmt; ſehr nahe liegt die Beziehung auf τούτων, vgl. Winer, S. 126.

V. 17. Προγινώσκοντες kann entweder auf den ganzen Brief und alle darin ertheilten Ermahnungen, oder beſſer auf die kurz vorhergegangene Warnung vor dem Mißverſtehn des Paulus bezogen werden. — ἀθέσμων vgl. 2, 7. — πλάνῃ vgl. 2, 18. — στηριγμοῦ vgl. 1, 12. 1 Petr. 5, 9.

V. 18. Αὐξάνετε vgl. 1 Petr. 2, 2. — Der Ausdruck εἰς ἡμέραν αἰῶνος bedeutet wohl nichts andres als εἰς αἰῶνα 1 Petr. 1, 23. 25. 5, 11. De Wette überſetzt richtig: in ewige Zeiten, da auch das hebräiſche יוֹם dieſe weiter umfaſſende Bedeutung hat.

Dem unbefangnen Kritiker erſcheint dieſer Brief keineswegs als ein harmoniſches Ganze, aus einer beſtimmten Abſicht zu einer in ſich abgeſchloſſenen Einheit hervorgegangen, vielmehr ſind wir der Ueberzeugung, daß er aus drei verſchiedenen Stücken durch eine ſpätere Hand unter dem Namen des Petrus zuſammengefügt worden iſt. Denn ſo wahrſcheines auch iſt, daß in dem erſten Kapitel die Abſchnitte V. 3 — 11. und 19 — 21., von denen namentlich der letztere erſt durch den erſten petriniſchen Brief Licht erhält, von Petrus ſelbſt herrühren, ſo gewiß darf man dieſes von den beiden folgenden Kapiteln läugnen. Daher ſteht das zweite, eine zum Theil erweiternde Ueberarbeitung des Briefs Judä, in ſo geringem innern Zuſammenhange mit dem erſten, indem es ohne die mindeſte vorhergegangene Andeutung ganz unerwartet Warnungen von ſehr ſchwankend und unbeſtimmt geſchilderten Irrlehrern ausſpricht; das dritte aber widerſpricht geradezu den Verhältniſſen der frühern. Denn nicht allein, daß es im Widerſpruch mit Kap. 1, 1. an eine beſtimmte Gemeinde gerichtet iſt, an die auch Paulus geſchrieben hatte (3, 15.), wodurch die Leſer (im Wi=

derſpruch mit 1, 19.) offenbar als Heidenchriſten charakteriſirt werden; ſo enthält es auch eine der von Petrus im erſten Briefe geäußerten ganz widerſprechende Lehre über das in der älteſten Zeit des Urchriſtenthums ſo außerordentlich wichtige Dogma von der Wiederkunft Chriſti. Denn während Petrus dieſe als nahe bevorſtehend darſtellt, ſchiebt der Verfaſſer dieſes Kapitels ſie in Folge getäuſchter Hoffnungen auf ihr baldiges Eintreten in unbeſtimmte Ferne hinaus, ja er ſagt, wie es ſcheint, abſichtlich nichts von einer Wiederkunft Chriſti, ſondern ſpricht in ſchwankenden Ausdrücken von einer ἡμέρα κυρίου V. 10., worunter wir nicht den Tag und das Erſcheinen Chriſti, ſondern nach V. 12. den Tag Gottes (vgl. Jak. 5, 7.) zu verſtehen haben. Offenbar hatte er daher ſelbſt den Glauben an die Wiederkunft Chriſti, die er wahrſcheinlich bei der Zerſtörung von Jeruſalem erwartete, aufgegeben (vgl. das zu 1, 16. Geſagte), und bemüht ſich in dieſem Schreiben auch bei ſeinen Leſern ihn zu verwiſchen, und mit dem dereinſtigen Gerichte Gottes zuſammen zu werfen. Demnach halten wir dies dritte Kapitel für einen beſondern Brief irgend eines unbekannten Verfaſſers, dem nach V. 1. ſchon ein früherer, für uns verlorener, voran gegangen war; den aber eine andere Hand mit andern theils petriniſchen, theils von einem Unbekannten herrührenden Stücken durch Anfügung eines Vorwortes und Schluſſes und einzelner Einſchiebſel (Kap. 1, 12 — 18. Kap. 3, 2.) zu dieſem Ganzen verarbeitete.

Die drei Briefe des Johannes.

Einleitende Bemerkungen zu dem erſten Briefe des Johannes.

Für den Verfaſſer dieſes Briefes gilt der Apoſtel Johannes, der Sohn des Zebedäus und der Salome (vgl. Matth. 27, 56. Mark. 15, 40. 16, 1.), Bruder des ältern Jakobus, ein Fiſcher am See Genneſareth (Matth. 4, 21.). Wie es ſcheint, war er früher ein Schüler des Täufers Johannes, Joh. 1, 35., bis Jeſus ihn zu ſich rief, und unter die Zahl ſeiner Jünger aufnahm, Matth. 4, 21. Mark. 1, 19. Luk. 5, 10.*) Von dieſem Augenblick an verließ Johannes ſeinen Meiſter nicht mehr, der ihm wegen ſeines feurigen Charakters den Beinamen *Βοανεργές*, Sohn des Donners, gab, Mark. 3, 17.**), ihm das größte Vertrauen ſchenkte, Joh. 13, 23., und auch bei ſeiner Kreuzigung ſeine Mutter ihm empfahl, Joh. 19, 26. Nach dem Dahinſcheiden des Herrn tritt Johannes auf eine auffallende Weiſe in den Hintergrund zurück, wiewohl ihn Paulus Gal. 2, 9. noch unter die Säulen der Gemeinde zählt. Hauptſächlich ſcheint er ſich an Petrus angeſchloſſen zu haben, Apſtg. 3, 1., mit dem er auch zuſammen nach Samarien geſandt wurde, Apſtg. 8, 14. Von da an er-

---

*) Hierin weichen freilich die drei erſten Evangelien von Joh. 1, 37. ab.

**) Ein Umſtand, der in wunderbarem Widerſpruch mit der kirchlichen Sage von dem ſanften und milden Charakter des Apoſtels ſteht.

wähnen ſeiner die Berichte des N. T. nicht mehr; er verſchwindet aus der Geſchichte, und Alles, was die Kirchenſchriftſteller weiter von ihm erzählen, gehört der Sage mehr oder minder an. Denn es iſt eben ſo unverbürgt, wenn Nicephorus, hist. eccl. 2, 42. ihn ſich nach Kleinaſien begeben, wie wenn Euſebius auf Klemens von Alexandrien und Irenäus ſich berufend ihn ſeinen Wohnſitz in Epheſus nehmen läßt; ſ. hist. eccl. 3, 23. *). Mit Recht bemerkt de Wette, S. 193., daß er nach Röm. 15, 20. noch nicht zu Paulus Zeit ſich dort aufgehalten haben kann; aber die dazwiſchen fallende Lücke in der Geſchichte des Johannes ſind wir nicht im Stande auszufüllen. Auch ſcheint die Annahme, daß er ſich einen beſondern Wirkungskreis geſucht habe, der überall hervortretenden Unſelbſtſtändigkeit ſeines Charakters nicht angemeſſen zu ſein. Seine Verweiſung nach Patmos durch Domitian, die Origenes in Euſebius h. e. 3, 18. und Tertullian, de praes. haer. c. 36., der ihn vorher noch in ſiedendes Oel werfen läßt, erzählen, beruht allein auf der Stelle Offenb. 1, 9., die vielleicht gar kein geſchichtliches Factum erzählt, und überdies, ſeitdem die Verſchiedenheit des Apoſtels Johannes und des Verfaſſers der Apokalypſe dargethan iſt, nicht mehr zum Beweis dafür benutzt werden darf. Wenn übrigens der Ausſage des Irenäus 2, 22. 5, 33. zu trauen iſt, ſo kannten noch Polykarp und Papias den Apoſtel, und er lebte noch mit Cerinth zuſammen; muß alſo ein hohes Alter bis zum Anfange des zweiten Jahrhunderts erreicht haben**). Daß er zu Epheſus begraben ſei, erzählt Euſebius, 3, 31. aus einem Briefe des Polykrates, Biſchofs von Epheſus. Der Verfaſſer unſres Briefes giebt ſich weder als Apoſtel Johannes noch als Verfaſſer des vierten Evangeliums, ſondern nur Kap. 1, 1 — 3. als Augenzeugen der Geſchichte Jeſu zu erkennen; daher ſind denn auch in neuerer Zeit mannichfaltige Zweifel laut geworden, ob er für den Apoſtel zu halten ſei. Im Alterthum war dies

*) Aber erſt nach der Rückkehr von Patmos, vgl. 3, 20.

**) Eine weitere Darſtellung der Lebensverhältniſſe des Johannes gehört nicht in den Raum dieſer Blätter, und wir verweiſen darüber an Lücke's Commentar über die Schriften des Evangeliſten Johannes, Th. 1.

weniger der Fall; denn nachdem Papias bei Euſebius, 3, 37. und Polykarp für das Daſein des Briefes überhaupt ein gewichtiges Zeugniß abgelegt hatten, das nur von Bretſchneider, jedoch mit Unrecht, verdächtigt wird, bedienen ſich Irenäus (Euseb. 5, 8.), Klemens von Alexandrien, Origenes, Dionyſius von Alexandrien, Cyprian und Tertullian häufig deſſelben mit ausdrücklicher Erwähnung des Johannes als Verfaſſers; ſo daß denn auch Euſebius, h. e. 3, 25. nicht das geringſte Bedenken trägt, ihn unter die Homologumenen zu ſtellen. Gegen eine ſo allgemeine kirchliche Anerkennung mußten denn ſehr bald die Gründe verſchwinden, mit denen einige Ketzer, Marcion und die Aloger, die Aechtheit des Briefes beſtritten, was überdies von den letztern nicht einmal mit Beſtimmtheit aus den Aeußerungen des Epiphanius, haer. 51, 3. erwieſen werden kann. Die Kirche hat ſich daher um ſo weniger veranlaßt gefunden, von dem Urtheil des Euſebius abzuweichen, als unſere Schrift, was Sprachgebrauch und Redeweiſe betrifft, wie das Schulze in ſeiner Abhandlung über den ſchriftſtelleriſchen Charakter und Werth des Johannes gezeigt hat, die größte Verwandtſchaft mit dem Evangelium des Johannes verräth, von dem es auch in Anſicht und Vorſtellungsart nicht verſchieden iſt. Eine Bemerkung, die ſchon unter den Alten Dionyſius von Alexandrien (Euseb. h. e. 7, 25.) macht, und unter den Neuern nur Credner, Einl. S. 680. läugnet. Aber eben dieſen Umſtand hat Lange (die Schriften des Joh. überſetzt und erklärt, B. 3.) gegen die Authentie unſres Briefes benutzt. Indem er aus der großen Uebereinſtimmung deſſelben mit dem Evangelium zu beweiſen ſucht, daß er durch Nachahmung des letztern entſtanden ſei, da der Mangel alles Perſönlichen und Lokalen einen Verfaſſer verrathe, der weder mit den Verhältniſſen des Apoſtels noch mit denen der Gemeinde bekannt geweſen; überdies enthalte er ſo viel Spuren von Geiſtes- und Altersſchwäche, daß Johannes ihn jedenfalls erſt nach der Zerſtörung von Jeruſalem verfaßt haben könne; wogegen der Verfaſſer ſo thue (vgl. Kap. 2, 18.), als ob er vor dieſer Zeit geſchrieben habe. Aus Allem dieſen müſſe man ſchließen, daß der Brief erſt ſpäter, vielleicht ein Jahrhundert nach Johannes geſchrieben

ſei. Allein dieſe Anſicht iſt ſchon von Fritzſche (Bemerkungen über d. Br. Joh., in Henke's Muſeum 3, 1. S. 104.), Welcker (Clavis über d. N. T. Th. 2, 2. S. 115.), Bertholdt und zuletzt von Lücke, Th. 3. S. 10 — 15. widerlegt worden. Auch hat derſelbe S. 15 — 20. Bretſchneiders Beweisgründe entkräftigt, wodurch dieſer, der die Unächtheit des Evangeliums annimmt, aus der Logologie und antidoketiſchen Richtung des Briefes auf einen Verfaſſer des zweiten Jahrhunderts ſchließt (Probabil. p. 166.), und da alle drei Briefe, die unter Johannes Namen ſich im Kanon befinden, nur aus der Feder eines Mannes gefloſſen ſein könnten, auch dieſen erſten dem Presbyter Johannes zuertheilt. Aehnlich iſt die von Paulus (die drei Lehrbriefe des Joh. S. 266.) aufgeſtellte Vermuthung, daß dieſer Presbyter ſowohl die Briefe als das Evangelium durch Bearbeitung johanneiſcher Zeugniſſe verfaßt habe *). So viel aber auch ſeine Behauptung für ſich hat, daß die von dieſen vier Schriften ſo ſehr verſchiedene Apokalypſe eher den Apoſtel Johannes zum Verfaſſer haben könne als jene, ſo läßt ſie ſich doch niemals bis zur Ueberzeugung durchführen, da überhaupt die Frage über Aechtheit oder Unächtheit bibliſcher Schriften mehr oder minder der Subjectivität anheimfällt. Halten wir daher das Evangelium für ein Werk des Apoſtels Johannes, ſo ſehen wir uns aus bereits erwähnten Gründen auch genöthigt, dieſen Brief ihm zuzuſchreiben, was in neuerer Zeit Hänlein, de Wette, Grashof, Lücke, Credner thun; ja Auguſti, S. 181. geht ſo weit, daß er, wenn eines von beiden zu bezweifeln ſei, lieber den erſten Brief als das Evangelium des Johannes für ächt erklären will.

Auch die Unterſuchung über die Zeit und den Ort der Abfaſſung führt zu keinem genügenden Reſultat. In Hinſicht der Zeit ſchwanken die Gelehrten ganz willkürlich zwiſchen dem Jahre 60 und dem Ende des erſten Jahrhunderts. So viel ſcheint aus den Beziehungen und Anſpielungen auf das Evangelium, wenn auch nicht aus der größern Kürze und Gedrängtheit des Ausdrucks, wie Lücke, S. 21. behauptet, ſich

*) Eben ſo Schultheß in den Neueſten theol. Annalen, 1828. S. 799.

zu ergeben, daß der Brief ſpäter als dieſes geſchrieben ſein muß; allein da wir die Entſtehungszeit des Evangeliums nicht kennen, ſo kann danach auch nur eine höchſt unſichere Beſtimmung verſucht werden. Auch fehlt es uns gänzlich an Nachrichten, wie lange nach dem Evangelium der erſte Brief zu ſetzen ſei. Denn die Unſicherheit des Schluſſes aus 2, 18., daß derſelbe vor der Zerſtörung von Jeruſalem geſchrieben ſein müſſe, iſt ſchon von Lücke nachgewieſen worden; zumal da gegen ſo gewichtige Namen wie Hammond, Grotius, Calov, Lange, Michaelis, Hänlein, die dieſe Meinung vertheidigen, aus derſelben Stelle von Baronius, Basnage, Mill, Clericus gerade das Gegentheil gefolgert wird. Daß er aber ſeinem Tone nach von Johannes in ſeinem hohen Alter verfaßt ſei, was Bertholdts und Lange's Anſicht iſt, erklärt de Wette, S. 346. mit Recht für ein ſchwankendes Geſchmacksurtheil. Endlich die Vermuthungen Anderer, daß der Brief ein Zueignungs- und Begleitungsſchreiben oder gar ein zweiter praktiſcher Theil des Evangeliums, und alſo gleichzeitig mit dieſem ſei, bleiben nichts weiter als eben Vermuthungen. Auch die Frage, wo der Apoſtel den Brief geſchrieben habe, iſt eben ſo unnütz als unmöglich zu beantworten, da das Alterthum uns hierüber keine Nachrichten hinterlaſſen hat. Die gewöhnliche, aber unverbürgte Annahme älterer und neuerer Gelehrten iſt, daß er an demſelben Orte mit dem Evangelium entſtanden ſei, das die Sage nach Epheſus oder Patmos verſetzt. Hänlein, S. 226., ſchließt auch aus den im Briefe enthaltenen Warnungen vor Götzendienſt, daß er in jener durch ihren Artemistempel ſo berühmt gewordenen Stadt verfaßt ſein müſſe: eine Anſicht, die auch im Alterthum die herrſchende geweſen zu ſein ſcheint; wogegen Lücke, S. 25. ihn auf einer Miſſions- oder Inſpectionsreiſe des Apoſtels in Kleinaſien geſchrieben ſein läßt; freilich mit dem offenherzigen Geſtändniß, daß dieſe Hypotheſe in dem Briefe ſelbſt keinen Grund habe.

Was Form und Beſtimmung unſres Briefes betrifft, ſo entbehrt er zwar der äußern Briefform in einem hohen Grade, und mehr als alle übrigen katholiſchen Briefe; allein de Wette bemerkt mit Recht, daß ſie durch die innere hinlänglich erſetzt

wird. Daher zweifelte auch die geſammte ältere Kirche niemals daran, daß dieſe Schrift für einen Brief zu halten ſei. Und die Anrede der Leſer, die Richtung des Schreibens an ſie, die Beziehungen auf ihren Zuſtand 1, 3. 4. 2, 1. 7. 13. 18., und die Berückſichtigungen beſtimmter Anſichten und Verhältniſſe, in denen ſie leben; der häufige Gebrauch der zweiten Pluralform, endlich ſelbſt der loſere Zuſammenhang der Gedanken, das Andeutende und Wiederholende im Vortrage ſcheint dieſe ihre Anſicht zu rechtfertigen. Dennoch iſt man in neuerer Zeit von ihr abgewichen, und Michaelis in ſeiner Einleitung ins N. T. B. 2. S. 1230. iſt der erſte, der wegen des Mangels einer äußern Briefform das Schreiben eine Abhandlung nannte. Seitdem hat man verſchiedene Bedeutungen dem Briefe unterzulegen verſucht, die aber alle auf unrichtiger Auffaſſung ſeines Weſens beruhen. Denn Berger (Verſuch einer moraliſchen Einl. ins N. T. Th. 2. S. 118.) erklärt ihn mit eben ſo wenig Grund für den praktiſchen, wie Storr (über den Zweck u. ſ. w. S. 383.) für den polemiſchen Theil des Evangeliums, wie das Ziegler in ſeinem Aufſatz: der erſte Br. d. Joh., ein Sendſchreiben an eine beſtimmte Gemeinde und keine allgemeine Abhandlung oder Buch, in Henke's Magazin, B. 6. St. 2. auf überzeugende Weiſe dargethan hat. Denn daß der Brief anders als das Evangelium geſchrieben iſt, und einen beſtimmtern Kreis von Leſern vorausſetzt, wird ein Unbefangner eben ſo wenig läugnen, als er ſich dem gewichtigen Urtheil des Alterthums, das ihn ſtets von dem Evangelium getrennt hat, entziehen kann. Aber auch die Meinungen von Lilienthal, daß er eine Dedication aller vier Evangelien ſei; von Auguſti, B. 2. S. 182., daß er eine Einleitung und Vorrede zum johanneiſchen Evangelium bilde, und von Hug, Einl. ins N. T. B. 2. §. 62., der ihn für ein Begleitungs= und Empfehlungsſchreiben deſſelben erklärt *), ſind von Lücke, S. 34 — 39. gehörig beleuchtet worden. Und wir dürfen daher nicht anſtehen, mit Hänlein, de Wette, Lücke, Paulus zu der alten kirchlichen Anſicht zurückzukehren, daß

---

*) Er ſtützt ſich darauf, daß im cod. cantabr. die Briefe gleich auf das Evangelium folgen; was nichts beweiſt.

dieſe Schrift ein Brief oder Sendſchreiben ſei. Freilich entſteht dadurch die neue Schwierigkeit der Unterſuchung, an wen dieſes Schreiben gerichtet ſei. Die lateiniſche Ueberſchrift deſſelben „ad Parthos“ ſcheint durch irgend einen Irrthum entſtanden zu ſein; denn obgleich ſie von Auguſtin, quaest. evang. 2, 39. ſchon gekannt wird, der den Spanier Idacius Clarus als ſeinen Gewährsmann anführt, und von Griesbach aus mehreren Handſchriften beſtätigt: ſo kennt ſie doch die ganze griechiſche Kirche nicht *), und es iſt wahrſcheinlich, daß ſie erſt in Folge der ſpätern Sage von einer Miſſionsreiſe des Apoſtels nach Parthien oder gar nach Indien, wie Hieronymus, cat. scr. c. 9. erzählt, entſtanden ſein mag, wenn nicht etwa der umgekehrte Fall anzunehmen iſt. Andere haben ſich in Vermuthungen erſchöpft, wie der Ausſpruch Auguſtins zu rechtfertigen ſei. Serrarius will daher „ad Patmios“ leſen, Semler: adpertius; Whiſton und Hug erklären die Ueberſchrift ad Parthos durch Corruption der urſprünglichen *πρὸς παρθένους*, indem letzterer dieſe nur auf den zweiten Brief des Johannes bezieht, erſterer in der Bedeutung: an die jungfräulichen, d. h. unverdorbenen Gemeinden, auf alle drei **). Wegſcheider, Einl. in d. Ev. Joh. S. 37. vermuthet: ad sparsos (*πρὸς τοὺς διασπαρσαμένους* vgl. Jak. 1, 1.); eine Anſicht, die durch eine von Hug gegebene Mittheilung, daß auch die Aufſchrift „ad Spartos“ ſich vorfinde, an Wahrſcheinlichkeit gewinnt. Paulus (Heidelberger Jahrb. 1824. S. 1071.) meint, daß die Aufſchrift urſprünglich ad Pantas geheißen habe. Aber welcher Art man ſich auch den Urſprung dieſer Worte denken mag, ſo ſcheint doch mit den meiſten neuern Erklärern, namentlich mit Hänlein, Auguſti, de Wette, Lücke anzunehmen zu ſein, daß der Brief nicht an parthiſche Chriſten gerichtet ſei. Nur Paulus, S. 79 — 82. verthei-

---

*) Nach Griesbach lautet zwar die Unterſchrift des zweiten johanneiſchen Briefes in cod. 62: *Ἰωάννου β πρὸς Πάρθους·* doch liegt hier der Irrthum am Tage.

**) Allerdings dürfen wir vielleicht nicht ganz unbeachtet laſſen, daß nach Theodoret zu 2 Kor. 11, 2. Paulus die chriſtliche Kirche *πάρθενος* nannte, und daß Johannes *πάρθενος* oder *παρθένιος* hieß. Vgl. auch Paulus, S. 111.

digt nach dem Vorgange Semlers, paraph. p. 27., dieſe alte Ueberlieferung, und allerdings zeigt die Art ſeiner Beweisführung, daß wir auch über dieſen Punkt nie zur Gewißheit gelangen können, und hier vielmehr ein weites Feld der Hypotheſen offen ſteht. Daher ſind alle darüber aufgeſtellten Vermuthungen ohne Grund: die von Benſon, daß der Brief vor der Zerſtörung von Jeruſalem an galiläiſche Chriſten geſchrieben; die von Lightfoot, daß er gleichzeitig mit dem zweiten und dritten an die Gemeinde von Korinth gerichtet ſei, weil in dem dritten johanneiſchen Briefe und 1 Kor. 1, 14. ein Cajus erwähnt wird! (Vgl. horae hebr. et talm. ad h. l.); endlich die von Hug, daß er für die Gemeinde von Epheſus beſtimmt ſei, weil er in ſeinem Inhalt Aehnlichkeit mit dem in der Offenb. 2, 1—8. enthaltenen an dieſelbe Gemeinde gerichteten Briefe zeige. Da es aber für alle dieſe Meinungen an Beweiſen aus dem Briefe ſelbſt wie aus der Geſchichte fehlt, ſo ſcheint es am beſten zu ſein, mit Lücke (S. 33.) anzunehmen, daß der Brief für mehrere Gemeinden, wahrſcheinlich in Vorderaſien, beſtimmt geweſen ſei, wofür auch ſeine Aufnahme in die Sammlung der katholiſchen Briefe ein nicht unbedeutendes Zeugniß ablegt *). Daß der Verfaſſer ſich Judenchriſten als ſeine Leſer gedacht habe, wird nur von Grotius behauptet, wogegen der Brief ſelbſt 5, 21. ſie als Heidenchriſten zu bezeichnen ſcheint, und deshalb vor dem Doketismus warnt 4, 2., ſo wie er ſich keiner Beweiſe aus dem A. T. bedient. Sie waren nach 2, 4. die Schüler des Apoſtels, und ſtanden mit ihm in naher Verbindung, 2, 13. 14. 19. 21. 24. 26. Ob es aber dieſelben geweſen ſind, für die das Evangelium geſchriebeniſt, wie Auguſti, S. 183. behauptet, dürfte ſchwer zu beweiſen ſein, und ergiebt ſich wenigſtens nicht aus den von ihm angeführten Worten des Oekumenius und Dionyſius von Alexandrien. Als äußere Veranlaſſung und ſpeciellen Zweck dieſes Schreibens hat man in neuerer Zeit die Bekämpfung von Irrlehrern oder wenigſtens Irrlehren, die in den Gemeinden, an die der Brief gerichtet ſei, ſich verbreitet

---

*) Daß er urſprünglich griechiſch geſchrieben ſei, iſt nie bezweifelt worden.

hätten, angeſehen; nur darüber ſind die Meinungen ſehr getheilt, welche der Verfaſſer beſonders beſtreite. Löfflers Meinung, daß er Juden oder Judenlehrer zu widerlegen ſich vorgenommen habe, iſt ſchon von Wunder in ihrer Nichtigkeit dargeſtellt *). Semler, par. p. 28., Schröckh, K. G. 2, 320., Knapp, scr. var. argum. p. 157. laſſen ihn gegen judaiſirende Chriſten und Ebioniten; Lange, S. 19., Eichhorn, Einl. B. 2. S. 291., Hänlein, Th. 2. S. 236. wegen Kap. 2, 19. gegen abgefallene Judenchriſten; Storr und Keil gegen Johannisjünger ſtreiten. Michaelis und Kleuker halten die Gnoſtiker im Allgemeinen, Vitringa die Anhänger des Cerinth und ihn ſelbſt für die beſtrittenen Gegner. Oporinus, Michaelis, Storr, Flatt behaupten, daß der Brief gegen mehrere der genannten Irrlehrer zugleich gerichtet ſei. Alle dieſe verſchiedenen Anſichten ſind von Lücke, S. 49 — 76. widerlegt worden, während er ſelbſt ſich für die ſchon von Schmidt und Bertholdt ausgeſprochene Meinung entſcheidet, daß unter den bekämpften Irrlehrern Doketen zu verſtehen ſeien, von denen (wegen 3, 4. und der großen Aehnlichkeit des dem Ignatius zugeſchriebenen Briefes ad Trall. c. 6. mit dieſer Stelle) antinomiſtiſche Ketzer vielleicht in jener frühen Zeit noch nicht geſchieden waren. Jedoch behauptet er mit Recht, daß dieſe Polemik nur Nebenzweck des Briefes ausmacht, worin auch Paulus, der freilich dieſen Doketen mehr eine ſittenverderbliche, m a g i ſ ch e Gnoſis zuſchreibt S. 37 — 111., ihm beiſtimmt, indem er keine förmliche Widerlegung, ſondern nur Warnungen in dem Schreiben anerkennt. Wir dürfen dieſer Meinung aber um ſo weniger unſern Beifall verſagen, als wir geſehen haben, daß zwar ſämmtliche katholiſche Briefe Beziehungen auf Irrlehrer, die damals für die chriſtliche Gemeinde von größter Gefahr waren, enthalten, aber doch der eine, der Brief des Judas, welcher allein geradezu dieſe Tendenz ausſpricht, ſich weſentlich dadurch von den andern in Ton und Farbe unterſcheidet. Aehnlich de Wette, S. 347., der vielmehr als Hauptzweck angiebt, die Leſer zur Ausübung des chriſtlichen Grundgeſetzes der Heiligkeit und Liebe zu ermahnen, ſo wie zur Standhaftigkeit im Glauben an den wahr=

*) Ihre Abhandlungen ſ. unten.

haſt erſchienenen Sohn Gottes, der damit genau verbunden ſein müſſe, wobei ſich dann die Gegenſätze gegen falſche Chriſten und Irrlehrer, Kap. 2, 18 — 26. im Allgemeinen und Kap. 4, 1 — 6. beſtimmter, von ſelbſt ergaben. Die ſcheinbare Unordnung übrigens, in der der Verfaſſer ſeine Gedanken vorträgt, und die aphoriſtiſche Darſtellungsweiſe, deren er ſich dabei bedient, erſchwert die Auffaſſung des ganzen Briefes in einem hohen Grade; doch läßt ſich ſein Inhalt in allgemeinen Zügen etwa folgendermaßen angeben: als Vorwort Bekräftigung der Wahrhaftigkeit der Thatſachen der Erlöſung durch Chriſtum 1, 1 — 4.; dann eine Erinnerung an die Heiligkeit Gottes und das Grundgebot der Liebe, das zur Gemeinſchaft mit Gott durch Sündenreinheit führe 1, 5. — 2, 11.; hierauf eine Anrede zur Erregung des ſittlichen Gefühls der Erhabenheit über Welt und Sünde V. 12 — 14., der ſich Warnungen vor Weltliebe und Chriſtenfeinden ſo wie Ermahnungen zur Standhaftigkeit anſchließen Kap. 2, 18 — 28. (4, 1 — 6.). Endlich wiederholte Erinnerungen an die ſittliche Bedingung der Gemeinſchaft mit Gott, die ein gutes Gewiſſen und Frieden bewirke 2, 29. — 3, 24. 4, 7. — 5, 4., ſelbſt aber durch einen feſten Glauben an die Menſchwerdung und Sendung Chriſti entſtehe, der durch Ueberwindung der Welt das wahre Leben gebe 5, 5 — 13., deſſen Folge die Zuverſicht zu Gott ſei in Hinſicht auf Gebet und Fürbitte; zum Schluß noch einige zerſtreute Bemerkungen, die nicht ganz außer Zuſammenhang mit dem Vorigen ſtehen. Bei einer ſolchen Auffaſſung werden wir denn auch Lücke (S. 47.) unſre Beiſtimmung nicht verſagen, wenn er behauptet, der Eindruck, den das Ganze auf uns mache, ſei weder der einer altersſchwachen, zuſammenhangsloſen, noch einer Streitſchrift; da im Gegentheil die Milde und Anmuth der Sprache, die Innigkeit und Tiefe des Gefühls, die Einfalt und Klarheit des chriſtlichen Geiſtes ſchon von Alters her dieſen Brief zu einem Lieblingsbuche der Chriſten gemacht hat. — Vgl. die Erläuterungsſchriften: Lüderwald: hiſtor. u. theol. Anmerkungen über 1 Joh. 5, 7. Braunſchweig, 1767. Weber: Ueberſetzung der Br. Joh. nebſt Anmerkungen. 1778. Semler: paraphr. in prim. Ioh. ep. c. prolegom. et animadv. Halae,

1783. **Knapp**: commentatio in locum 1 Ioh. 5, 6 — 11., in qua simul argumentum ac series sententiarum per universam hanc ep. declaratur. Hal. 1792. **Hezel**: über die Aechtheit der Stelle 1 Joh, 5, 7. aus Gründen der höhern Kritik. Gießen, 1793. **Morus**: praelect. exeget. in tres Ioh. ep. Lips. 1796. **Oertel**: die Br. Johannis hebraismenfrei überſetzt und philoſophiſch erkl. Leipzig, 1795. **Lange**: die Schriften des Joh. B. 3. Leipzig, 1797. **Loeffler**: diss. Ioh. ep. pr. Gnosticos inprimis impugnari negans; ſ. comm. theol. 1. p. 138. **Wunder**: diss. utrum pr. Ioh. ep. coetui e Iudaeis et Iudaeochristianis mixto scripta sit. Viteb. 1799. **Noesselt**: interpretatio gramm. loci Ioh. 3, 19 — 22. Hal. 1804. **Storr**: über den Zweck d. evang. Geſchichte und der Br. Johannis. Tübingen, 1809. **Flatt**: diss. qua variae de antichristis et pseudoprophetis in pr. Ioh. ep. notatis sententiae modesto examini subiiciuntur. Tubing. 1809. **Schulze**: der ſchriftſtelleriſche Werth u. Charakter des Joh. Leipzig, 1811. **Lücke**: Comm. über die Br. des Evangeliſten Joh. nebſt einem Anhange über die alten griechiſchen und lateiniſchen Ausleger der joh. Br. beſonders über Didymus und Oekumenius. Bonn, 1825. **Paulus**: die drei Lehrbriefe des Joh. wortgetreu mit erläuternden Zwiſchenſätzen überſetzt und nach philologiſch-notiologiſcher Methode erkl. ꝛc. Heidelberg, 1829. **Rickli**: Joh. erſter Brief erkl. und angewendet in Predigten mit hiſtor. Vorbericht und exeget. Anhange. Luzern, 1828. **Lehnerdt**: quaestionum Ioannearum spec. pr. de loco 1 Ioh. 5, 14. Regiom. 1832.

Erklärende Bemerkungen.

Kap. I.

Inhalt: Bis V. 4. ein Vorwort, in dem der Verfaſſer für ſeine evangeliſche Verkündigung ſich auf perſönliche Kenntniß Chriſti und ſeiner Thaten beruft. Dann eine Ermahnung, jede Sünde und Finſterniß abzulegen, um die wahre Gemein-

ſchaft mit Gott, welcher Licht iſt, und unter einander zu erlangen, verbunden mit dem Verſprechen der Sündenvergebung für den, der aus Schwachheit fehle: bis 2, 2.

V. 1. Die Conſtruction des Satzes V. 1 — 3. hat von jeher den Auslegern Schwierigkeit gemacht, wie das ſchon die verſchiedenen Arten ſie aufzulöſen, die Erasmus in ſeinen annot. anführt, beweiſen. Gezwungen und offenbar unrichtig ſchließt Carpzov, p. 125. die Worte *περὶ τ. λόγου — ἑωράκαμεν* in Parentheſe, und beginnt mit *καὶ μαρτυροῦμεν* den Nachſatz. Paulus, S. 115. verwirft jede Parentheſe, und findet in V. 1. Vor- und Nachſatz, indem er letztern mit *καὶ αἱ χεῖρες* beginnt, und ſeiner Anſicht gemäß, daß in dem Briefe Doketen beſtritten würden, darauf einen beſondern Nachdruck legt. Es ergiebt ſich demnach dieſer Sinn: was wir gehört und geſehen haben, das haben wir auch ſogar mit unſern Händen betaſtet. Allein die folgenden Worte *περὶ τ. λόγου τ. ζωῆς*, die er: den Logos des Lebens betreffend, überſetzt, widerſtreben ganz einer ſolchen Auffaſſung. Beſſer ſchließen Camerarius, Calvin, Beza, Grotius, Calov, Grashof, de Wette in der Ueberſetzung, Lücke, S. 79., den ganzen zweiten Vers in Parentheſe, in der der Nachſatz V. 3. ſchon angefangen, aber nicht vollendet wird. Aehnlich läßt Winer, S. 444. den Nachſatz ſchon bei den Worten *περὶ τ. λόγου τ. ζωῆς* beginnen, auf welche eigentlich *γράφομεν ὑμῖν* folgen ſollte; durch Erwähnung der *ζωή* wird aber der Verfaſſer auf den Gedanken V. 2. geführt, der eine Parentheſe bildet, nach der V. 3. das V. 1. Geſagte ganz allgemein wiederholt wird, und mit veränderter Conſtruction das folgende *ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν* hinzugefügt. — Auch das *ὃ* hat zu verſchiedenen Erklärungen Veranlaſſung gegeben. Die ſocinianiſchen Exegeten und nach ihnen Grotius, Semler, Lange, Paulus beziehen es auf die Lehre Jeſu von Anfang ſeines Auftretens als Lehrer, wofür ſie die Bedeutung von *ἀπ᾽ ἀρχῆς*, das im N. T. nicht ſelten auf den Anfang des Lehramtes Jeſu bezogen wird, Joh. 15, 27. Mark. 1, 1. Luk. 1, 2. ſelbſt in unſerm Briefe 2, 7., und die alles Vorige zuſammenfaſſenden Worte *περὶ τ. λόγου τ. ζωῆς* anführen. Dagegen hatte ſich ſchon eine ältere, für orthodoxer gehaltene Auffaſſung

geltend gemacht, der zufolge das ὅ emphatiſch geſetzt für ὅν zu nehmen ſei. So unkritiſch ein ſolcher Erklärungsverſuch iſt, ſo hat er doch auch in neuerer Zeit an Wolf, Bengel, Carpzov (der geradezu qui extitit überſetzt), Auguſti, Welcker ſeine Vertheidiger gefunden. Nicht unpaſſend ſcheint daher die Erklärung von Lücke zu ſein, daß der Verfaſſer, indem er an den Hauptinhalt ſeines Evangeliums, an den Fleiſch gewordenen λόγος, ſeine Werke und Lehre erinnern will, die Perſon Chriſti mit ſeiner ganzen Geſchichte und ſeiner Lehre vermiſche, und dies Alles in Eins zuſammenfaſſend das Neutrum ὅ ſtatt des erwarteten Masculinums ὅν ſetze, indem er bereits auf das folgende περὶ τ. λόγου τ. ζωῆς Rückſicht nehme. Denn allerdings darf nicht geläugnet werden — was jene ſocinianiſchen Ausleger mit Ausnahme von Grotius thun —, daß der Verfaſſer hier auf den Anfang des Evangeliums zurückblickt; weshalb denn auch weder ἦν mit Grotius von einer idealen Prädeſtination in der Bedeutung: was beſtimmt war, zu verſtehen, oder mit Semler und Lange gegen johanneiſchen Sprachgebrauch in dem Sinn von γίνεσθαι aufzufaſſen; noch ἀπ᾽ ἀρχῆς mit Paulus unter den neueſten Auslegern auf das Auftreten Jeſu zu beziehen iſt, da es vielmehr wie ἐν ἀρχῇ Joh. 1, 1. das Sein des Logos von Anbeginn der Dinge an πρὸς τὸν θεόν oder πατέρα V. 2. bezeichnet. Demnach ergiebt ſich folgende Auffaſſung: Was laut dem Evangelium nicht blos bei Gott war, ſondern auch unter den Menſchen erſchienen von uns geſehen wurde u. ſ. w. — Zu ἑωράκαμεν iſt τοῖς ὀφθαλμοῖς nicht müſſig hinzugefügt, wie Winer, S. 491. bemerkt, ſondern zeigt vielmehr die Gewißheit der Wahrnehmung an, vgl. Luk. 2, 30. Matth. 11, 15. — Dem ἐθεασάμεθα legt Oekumenius fälſchlich die Bedeutung des Staunens bei; de Wette überſetzt unrichtig: ſchauen, beſſer Grashof: beſchauen; denn ſchon Erasmus, Calvin, Grotius haben darauf aufmerkſam gemacht, daß es als ein längeres Betrachten eine Steigerung im Verhältniß zu ἑωράκ. ausdrücken ſoll. — Daß die Worte καὶ αἱ χεῖρ. — ἐψηλάφησαν nach Ziegler und Lange nur eine hyperboliſche Bekräftigung des Vorangegangenen ſein ſollen, oder mit Grotius auf die Ueberzeugtheit von Jeſu Wundern, nach An-

dern auf Joh. 20, 27. zu beziehen, iſt durchaus unſtatthaft, vielmehr ſollen ſie, wie ſchon Lücke will, darauf hindeuten, was Joh. 1, 14. ausgeſprochen iſt. — Die Worte περὶ τ. λόγ. τ. ζωῆς ſetzen Semler und Lange in nähere Beziehung zu den Anfangsworten ὃ ἦν. Letzterer, ſo wie auch Roſenmüller, Lücke und Paulus verſtehen aber mit Unrecht dieſen Ausſpruch von dem perſönlichen λόγος τοῦ θεοῦ, da er vielmehr auf die Lehre des Lebens, auf die ganze Heilslehre, nämlich das Evangelium (vgl. Apſtg. 5, 20. Phil. 2, 16.) ſich bezieht; eine Anſicht, die auch de Wette in ſeiner Ueberſetzung: vom Worte des Lebens, auszuſprechen ſcheint. Der Sinn iſt alſo: „was von Anfang bei Gott war, was wir unter den Menſchen erſchienen geſehen haben, mit einem Worte von der ganzen Heilslehre wollen wir euch berichten". Denn Paulus bemerkt ganz recht, daß dem Sinne nach dieſe Worte zu allen den vorher ſtehenden Zeitwörtern gehören. Daß dieſe Auffaſſung die richtige iſt, zeigt auch die Wiederholung von ζωή V. 2.; denn hätte der Verfaſſer unter λόγος den perſönlichen Logos verſtanden, ſo hätte er V. 2. καὶ ὁ λόγος ἐφαν. wie Joh. 1, 14. ſagen müſſen, ſo aber legt er den Hauptnachdruck auf ζωή, worunter er mit Beziehung auf Joh. 11, 25. 14, 6. offenbar Chriſtus verſtanden wiſſen will, vgl. 1 Joh. 5, 20.; und nicht unter λόγος.

V. 2. Paulus iſt der einzige, der es läugnet, daß dieſer Vers in Parentheſe zu ſtellen iſt; Lücke, welcher eine Parentheſe annimmt, indem er hier das V. 1. Ausgelaſſene, nämlich die Erſcheinung Chriſti im Fleiſche, nachholen läßt, beginnt den Nachſatz doch ſchon mit den Worten καὶ μαρτυροῦμεν κ. ἀπαγγέλλ. und verfällt ſo in den Fehler des von ihm ſelbſt dieſerhalb getadelten Carpzov. Wir ſchließen daher (mit Winer) die Parentheſe erſt mit ἐφαν. ἡμῖν, und überſetzen mit Beza καί wie das hebräiſche, durch: denn, da die von Lücke dagegen gemachten Einwendungen nicht hinreichen. So bezieht ſich der Satz καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη auf die im vorigen Verſe gegebene Betheurung des Hörens, Sehens und Betaſtens, was natürlich nur bei der wirklichen Erſcheinung des Gehörten und Geſehenen möglich war. — Das ὃ vor ἑωράκαμεν wirft Lücke mit Recht

aus dem Text, da dieſes ἑωρ. ſich auf das folgende κ. ζωὴν τ. αἰώνιον bezieht. — καί — καί mag mit Paulus durch: „ſowohl — als auch" wiedergegeben werden; aus beiden Gründen trennt Lücke mit Unrecht ἑωρ. vom Folgenden, indem er mit καὶ μαρτυρ. den Nachſatz anfängt. — Zu ἥ τις ἦν πρ. τ. πατ. vgl. Joh. 1, 1. 10, 28. πρός überſetzt Paulus falſch durch: zu, in Beziehung auf; richtig bemerkt Lücke, daß ἥ τις bei Johannes die Bedeutung von ut quae haben müſſe. — Zu ἐφανερώϑη ἡμῖν vgl. Joh. 1, 14.

V. 3. Ὁ ἑωρ. — ἀκηκόαμεν wiederholt den Gedanken des erſten Verſes, und iſt in der Ueberſetzung am beſten mit: alſo, anzuknüpfen. — Der Plural ἀπαγγέλλομεν kann allenfalls mit Grashof auch auf die übrigen Apoſtel bezogen werden; beſſer jedoch verſteht man nur den Verfaſſer darunter, der auch im folgenden Verſe von ſich im Plural ſpricht. Wenn aber Lücke das Präſens auf das thätige Apoſtelamt des Johannes oder auf ſein Evangelium, und nicht auf den gegenwärtigen Brief beziehen will, weil dieſer keine hiſtoriſche ἀγγελία enthalte, ſo ſcheint er einerſeits zu vergeſſen, daß der Verfaſſer V. 5. ſich gerade dieſes Wortes bedient, um den Inhalt dieſes Briefes wenigſtens theilweiſe zu charakteriſiren, andrerſeits aber den Begriff deſſelben zu enge zu faſſen. — Zu κοινωνία vgl. Apſtg. 2, 42. Paulus ſcheint nicht ganz richtig an die Gütergemeinſchaft in der erſten chriſtlichen Gemeinde (Apſtg. 4, 34.) zu denken, da der Verfaſſer gleich in den folgenden Worten καὶ ἡ κοιν. — Χριστοῦ, die einen Zwiſchenſatz bilden, erklärt, was er unter dieſer κοινωνία verſtehe: eine geiſtige Gemeinſchaft mit Gott und Chriſto (vgl. 1 Kor. 10, 16.), die als ein rein ethiſches Verhältniß auf Glauben und Liebe (nach Joh. 14, 20—23. 17, 11. 20—23. 1 Joh. 1, 6. 2, 3.) ſich gründe. — Daß übrigens aus dieſem Satze Grotius καί, ältere Exegeten δέ mit Unrecht entfernen wollen, hat bereits Lücke gezeigt.

V. 4. giebt nun den eigentlichen Zweck des ganzen Schreibens an. — ταῦτα γράφ. bezog ſchon Grotius richtig auf den folgenden Inhalt des Briefes. Wenn aber Paulus zur Erklärung der Pluralform ſagt: „Mehrere ſchreiben

zugleich"; ſo iſt nicht einzuſehen, was er damit verſtanden wiſſen will. — Zu ἵνα — πεπληρ. vgl. Joh. 3, 29. 15, 11. 16, 20—24. 17, 13. Der Sinn iſt: eure Freude, nämlich über das Evangelium, wird vollkommen durch das Bewußtſein der Gemeinſchaft mit Gott und Chriſto, von der ich zu euch ſpreche. Daß übrigens hier der Begriff der χαρά weiter als im Evangelium, und mit der pauliniſchen Röm. 14, 17. Phil. 1, 25. 3, 1. verwandt ſei, dürfte Lücke ſchwer fallen zu beweiſen. Die ganze Stelle von V. 1 — 4. faſſen wir demnach ſo auf: Von der Lehre des Heils, nämlich was von Anfang an war, was wir gehört, mit Augen geſehen, betrachtet, ja was unſre Hände berührt haben (denn das Heil iſt erſchienen, und wir haben geſehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Heil, ſofern es bei dem Vater war und nun uns erſchienen iſt), alſo was wir geſehen und gehört haben, verkünden wir euch, damit auch ihr Gemeinſchaft mit uns habt — unſre Gemeinſchaft iſt aber mit dem Vater und mit ſeinem Sohne Jeſu Chriſto —. Und nun ſchreiben wir euch das Folgende, damit eure Freude vollkommen ſei.

V. 5. Die Lesart ἀγγελία, die durch gute Handſchriften und die beſten alten Ueberſetzungen geſtützt wird, billigt auch Lücke und Roſenmüller, wogegen Lange, Auguſti, Wolf, Paulus, Carpzov ἐπαγγελία vertheidigen, und freilich es deshalb nicht durch Verheißung überſetzen wollen, oder gegen den ganzen Zuſammenhang nicht auf das folgende ὅτι, ſondern auf die ganze Lehre Chriſti und alles, was dieſe Verheißendes hat, beziehen. H. Stephanus ſchlägt daher ἀπαγγελία vor, was im N. T. ſich ſonſt nicht findet; Crell ſetzt ἀναγγέλλομεν zu κοινωνία V. 3. in Beziehung. Alle dieſe Verſuche ſind unnütz, wenn man bei der gewöhnlichen Lesart ἀγγελία, Verkündigung, ſtehen bleibt. Dieſe Verkündigung, ὅτι — οὐδεμία, findet ſich nun zwar in den Evangelien nicht vor, allein wir ſind es gewohnt, Licht und Finſterniß bei Johannes als Symbole ethiſcher Begriffe gebraucht zu ſehen; erſteres als Benennung Gottes iſt ihm Ausdruck ſeiner unbedingten Heiligkeit; vgl. Jak. 1, 17. Iſt nun noch in dieſem ganzen Schreiben eine beſtimmte Rückſicht auf Gnoſtiker und Doketen genommen, ſo hatte der Verfaſſer auch eine beſtimmte Veran-

laſſung, Gott als φῶς darzuſtellen, und dieſe Lehre, richtig verſtanden und erfaßt, auch dem Chriſtenthum anzueignen. Beide Begriffe werden übrigens im Folgenden erläutert. — ἀκηκ. ἀπ' αὐτοῦ sc. Ἰητοῦ Χριστοῦ V. 3., und daher iſt die von Paulus, S. 123. gemachte Behauptung, daß Johannes von Jeſus, wo er ihn nicht nenne, immer ἐκεῖνος gebrauche, falſch.

V. 6. Ἐὰν — μετ' αὐτοῦ bezieht ſich auf den V. 3. gethanen Ausſpruch zurück. — ἐν τ. σκότει, wie Gott im Lichte iſt, ſo beherrſcht ſein Gegenſatz, der Teufel, die Finſterniß (Matth. 25, 30.); und ſo wie das ἐν φωτί Sein (V. 7.) das Leben in Gott bezeichnet, ſo das ἐν σκότει das Leben im Teufel (1 Joh. 3, 8. 10. Joh. 8, 44.), den ſündigen Lebenswandel, der ſich mit dem Chriſtſein nicht verträgt, vgl. 2 Kor. 6, 14. Jak. 4, 4. — ποιοῦμεν τ. ἀλήϑ. vgl. Joh. 3, 21., entſpricht nach Lücke dem pauliniſchen ἀληϑεύειν Eph. 4, 15.; ſynonym dem ψευδόμεϑα iſt das οὐ π. τ. ἀλήϑ.

V. 7. Der Zuſammenhang mit dem Vorigen iſt: nur wer dieſe Gemeinſchaft mit Gott beſitzt, hat Anſprüche in die Gemeinſchaft der chriſtlichen Gemeinde einzutreten, was nach V. 3. der Zweck des ganzen Schreibens iſt. Daher iſt denn auch die Lesart μετ' ἀλλήλων als die richtige dem μετ' αὐτοῦ, welche ſchon Clemens von Alexandrien und Tertullian kennen, vorzuziehen. Lücke hat bereits das Tautologiſche dieſer Lesart nachgewieſen, ſo wie das Unſtatthafte und dem johanneiſchen Sprachgebrauch Unangemeſſene, mit Auguſtin, Beza und Calvin μετ' ἀλλ. zu leſen, aber wie μετ' αὐτοῦ zu überſetzen. — ὡς αὐτός sc. ϑεός, V. 5. — ἐν τῷ φωτί erinnert an das πλήρωμα der Gnoſtiker. — καὶ τὸ αἷμα überſetzt Semler unrichtig durch namque. — Carpzov will zu ἁμαρτίας aus Hebr. 12, 1. εὐπεριστάτου ergänzen, was allerdings den Gedanken vervollſtändigt. Paulus, S. 124 — 149. giebt ſich aber eine unnütze Mühe zu beweiſen, daß hier keineswegs die ſpätere ſcholaſtiſche Lehre von einem Verſöhnungstode Chriſti enthalten ſei, der als Verſöhnungsopfer rein von Strafen des Sündigens mache. Denn ſo ſchwer ihm der dort allerdings verſuchte Beweis

fallen möchte, daß der ganze Begriff von Sühnopfer für Sünden nur heidniſch, nicht moſaiſch, nicht prophetiſch geweſen ſei; ſo muß im Gegentheil behauptet werden, daß dieſe Worte nach hebräiſcher Anſchauungsweiſe, eben ſo wie bei dem Apoſtel Paulus, von dem blutigen Tode Chriſti, als dem Hauptmomente ſeines Erlöſungswerkes, zu verſtehen ſeien, und daß in ſofern hier ſchon der Keim zu jener, in der ſpätern Kirche nach beſtimmten philoſophiſchen Begriffen weiter ausgebildeten, Lehre ſich vorfinde. Denn ſo wie in der pauliniſchen Lehre die *δικαίωσις*, *ἀπολύτρωσις* und *ἄφεσις τ. ἁμαρτιῶν* mit dem blutigen Tode Chriſti in Verbindung geſetzt wird, ſo macht hier Johannes in demſelben Begriffszuſammenhange, aber der altteſtamentlichen Opferſymbolik verwandter, vgl. Hebr. 9, 14., die Reinigung von Sünden davon abhängig *). Wir würden daher Geiſt und Weſen des neuteſtamentlichen Chriſtenthums gänzlich verkennen, und unſere, durch Philoſophie und den Unterſchied von achtzehn Jahrhunderten gewonnene, Begriffsanſchauung demſelben unterlegen, wenn wir mit Dr. Paulus eine ſolche Bedeutung der vorliegenden Worte läugneten; vgl. Offenb. 1, 5. 1 Petr. 1, 19.

V. 8. Die Worte *ἐὰν — ἔχομεν* geben hinlänglichen Aufſchluß darüber, in welchem Sinne wir die vorhin erwähnte Reinigung von Sünden zu nehmen, und daß wir vielmehr an eine immerwährende Erlöſungsbedürftigkeit zu denken haben (weshalb auch das Präſens *καθαρίζει* ſteht, denn es reinigt immerfort), die auch nach der Verkündigung des Evangeliums noch fortdauert; da wir nach derſelben allerdings noch zu ſündigen im Stande ſind. Das Läugnen dieſer Möglichkeit des Sündigens, wie Auguſti bemerkt, war wahrſcheinlich ein Irrthum, in den die damaligen Chriſten durch Mißverſtehen ſolcher Lehren, wie ſie z. B. der Galaterbrief vorträgt, häufig verfielen. Der Verfaſſer, der freilich nicht von dem Tadel ungenauer Begriffsſcheidung, die zwiſchen V. 7. und 8. eine Art von Widerſpruch bewirkt, freigeſprochen werden darf, will daher offenbar hier dem Mißverſtehen der apoſto-

*) Vgl. Uſteri, pauliniſcher Lehrbegriff, S. 61.

liſchen Lehre von der reinigenden Gewalt des αἷμα Ἰησοῦ Χρ. entgegenarbeiten, als ob der Menſch ohne ſein Zuthun durch den einmaligen Act des Todes Chriſti für immer von der Sünde befreit ſei. Daher irren Grotius und Löffler, wenn ſie dieſe Worte, ſich auf das Perfectum ἡμαρτήκαμεν V. 10. ſtützend, auf die Zeit vor dem Evangelium beziehen, wo die ſelbſtgefälligen, ihre eigene Sündhaftigkeit nicht erkennenden Menſchen die Nothwendigkeit einer Erlöſung überhaupt nicht gefühlt hätten; und Lücke bemerkt mit Recht, daß der Verfaſſer nur den gegenwärtigen ſittlichen Zuſtand ſeiner Leſer im Auge habe, zumal da er, in der erſten Perſon ſprechend, ſich überall mit einſchließt. — ἀλήθεια iſt weder mit Grotius studium veri, noch mit Andern die chriſtliche Lehre, was allerdings johanneiſcher Sprachgebrach iſt, ſondern ganz allgemein wie V. 6. zu faſſen.

V. 9. Ἐὰν ὁμολογ. wenn wir aber wahr ſein wollen, ſo müſſen wir auch bekennen, daß wir Sünden haben, worauf ſie uns erlaſſen werden ſollen; alſo empfiehlt der Verfaſſer ein reuiges Sündenbekenntniß; vgl. Jak. 5, 16. — Obgleich es zweifelhaft iſt, ob die Worte πιστός ἐστι καὶ δίκαιος auf Gott oder auf Chriſtus bezogen werden ſollen, und obgleich Ausſprüche wie Joh. 8, 21. 24. in Verbindung mit dem ψεύστην ποιοῦμεν αὐτόν des folgenden Verſes auf letztern hinzudeuten ſcheinen, ſo dürfen wir doch kein Bedenken tragen, mit Carpzov, Lücke, Paulus, Grashof, dieſen Ausſpruch von Gott zu verſtehen. Denn in der ganzen Stelle iſt Gott das herrſchende Subject von V. 5. an; ihm wird von Chriſtus ſelbſt Luk. 11, 4. das Vergeben der Sünde zugeſchrieben, und von ihm gerade braucht das N. T. in Beziehung auf das Erlöſungswerk die Ausdrücke πιστός 1 Kor. 1, 9. (vgl. 1 Kor. 10, 13.) und δίκαιος Röm. 1, 17. Treu, πιστός heißt aber Gott im A. wie im N. T., in ſofern er ſeine Verheißungen, hier in Beziehung auf die Erlöſung, erfüllt, vgl. Hebr. 8, 8. Da aber die Benennung δίκαιος mit der Sündenvergebung in Widerſpruch zu ſtehen ſcheint, ſo will es Grotius wie das hebräiſche צַדִּיק durch bonus, Carpzov durch gratiosus überſetzen; was dem Sprachgebrauch des Johannes eben ſo zuwider iſt, als wenn ältere Erklärer, wie

Calvin und Beza, es für δικαιῶν nehmen (vgl. Röm. 3, 26.). Lücke und Grashof halten πιστ. und δίκ. für synonym, ertheilen aber dem letztern eine weitere Bedeutung: er iſt treu, weil er gerecht iſt. Beſſer bezieht man mit Paulus δίκ. unmittelbar auf die vorangegangenen Worte ἐὰν ὁμολ. τ. ἁμαρ. ἡμῶν, in dem Sinn: Gott iſt treu, indem er ſeine Verheißung der Sündenvergebung erfüllt, und gerecht, indem er ſie nur gegen den erfüllt, der ſeine Sünden mit inniger Reue bekannt hat; denn in dieſem Verſe ſoll gerade die Reue als hinlänglicher Grund der Sündenvergebung dargeſtellt werden; vgl. Matth. 3, 2. — ἁμαρτίας erklärt Grotius falſch durch: peccata gravia vor dem Evangelium begangen, Druſius gerade umgekehrt durch peccata levia; es ſind die Uebertretungen des göttlichen Geſetzes, ein verwandter Begriff von ἀδικία, die dem δίκαιος entgegen ſteht, und daher vor dieſem weichen muß. Ueber den Unterſchied, den Johannes zwiſchen ἁμαρτία und ἀδικία macht, ſ. das zu 5, 17. Geſagte. — ἵνα — ἁμαρτ. vgl. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14., bezieht ſich, wie Lücke richtig bemerkt, mehr auf das Vergangene, καὶ καθ. — ἀδικίας mehr auf das Zukünftige; vgl. Hebr. 9, 22. Apſtg. 15, 9.; Jak. 4, 8. wird das καθαρίζειν durch ἁγνίζειν erklärt.

V. 10. Wenn der Menſch behauptet, nicht geſündigt zu haben, d. h. nicht erlöſungsbedürftig zu ſein, ſo macht er Gott (αὐτόν sc. θεόν) gewiſſermaßen zum Lügner (5, 10.), da dieſer die Erlöſung nicht ohne Grund (vgl. Joh. 3, 16.) veranſtaltet hat, ſondern um das Menſchengeſchlecht von der Sünde zu befreien; denn die ganze Heilsanſtalt Gottes durch Chriſtum hat gerade darin ihren Grund, daß alle Menſchen vor Gott Sünder ſind (Röm. 3, 23.), aber ſelbſt nicht im Stande, ſich von der Sünde loszumachen, 1 Joh. 3, 5. Zugleich wird die Ueberzeugung davon nur durch das Wort Gottes (λόγος αὐτοῦ, Joh. 5, 38. 8, 37.), das Evangelium gewonnen; und ſo konnte der Verfaſſer mit Recht ſagen: wer ſeine Sündhaftigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit nicht erkennt, in dem iſt nicht das Wort Gottes (vgl. Jak. 1, 21.), d. h. der hat die chriſtliche Lehre nicht als Lebensprincip in ſich aufgenommen.

Kap. II.

V. 1. Der Ausdruck τεκνία berechtigt keineswegs zu der Behauptung, daß der Brief von Johannes in ſeinem hohen Alter verfaßt ſei; darf aber auch nicht mit Hänlein, B. 3. S. 227. in der zu allgemeinen Bedeutung von Religionszöglingen aufgefaßt werden; er iſt, wie Paulus ſchon ſah (deſſen Ueberſetzung: ihr mir Aehnliche, freilich unrichtig iſt), nichts als liebevolle Anrede. — ταῦτα ſ. 1, 4.; der Sinn iſt: ich mache euch auf eure Sündhaftigkeit und die um euretwillen veranſtaltete Erlöſung aufmerkſam, damit ihr fernerhin nicht mehr ſündigt. Aber wenn es euch als ſchwachen Menſchen doch nicht trotz eifrigen Strebens gelingt, euch ganz rein von Sünden zu erhalten, ſo habt ihr einen Fürſprecher bei Gott an Chriſto: eine Vorſtellung, die, wie bereits Lücke bemerkt, aus der jüdiſchen Opferſymbolik entnommen, und Chriſtum ſo darſtellt, als wenn er, der einmal zur Erlöſung und Verſöhnung Berufene und ſeinem Weſen nach dazu Beſtimmte, auch in ſeiner Erhöhung zum Vater (Röm. 8, 34.) dieſes Verſöhnungswerk fortſetzt; wodurch eben der Verfaſſer dem, ſpäter ſogar kirchlichen, Irrthum vorbeugen will, als wäre die erlöſende Thätigkeit Chriſti nur auf ſein irdiſches Leben beſchränkt und durch den einen Act ſeines Todes abgeſchloſſen geweſen, da ſie vielmehr eine ewige und für reuige Sünder immer fortdauernde ſei, vgl. Hebr. 9, 24. (V. 2. καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου). — Auffallend iſt es, daß Johannes, der im Evangelium Kap. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7. den heiligen Geiſt, welchen Chriſtus den Jüngern zu ſenden verſpricht, παράκλητος nennt, hier Chriſtus ſelbſt damit bezeichnet *); jedenfalls ein Beweis dafür, daß der Apoſtel in ſo ſchwankender Vorſtellungsweiſe mit dieſem Worte keinen

---

*) Doch bemerkt Paulus, S. 157. mit Recht, aus den Worten ἄλλον παράκλ. Joh. 14, 16. gehe hervor, daß Chriſtus ſich ſelbſt ſchon als einen παράκλητος betrachtet haben müſſe. Auguſti, S. 193. und Olshauſen, bibl. Comm. B. 2. S. 308. nehmen ohne hinlänglichen Grund einen verſchiedenen Sprachgebrauch im Evangelium und dieſem Briefe in Beziehung auf dieſen Ausdruck an. Daß aber gar λόγος und πνεῦμα ἅγιον ſynonym ſeien, wie ſie es allerdings noch in den Apokryphen des A. T. waren, läßt ſich für das N. T. daraus nicht erweiſen.

dogmatiſchen Begriff ausſprechen wollte. Uebrigens haben Carpzov (exercit. in ep. ad Hebr. e Philone, p. 154.) und Lösner (observ. in N. T. e Philone, p. 496.) gezeigt, daß Philo den Hohenprieſter als Fürſprecher für die Sünden des Volkes bei Gott παράκλητος nennt. — καὶ ἐάν „und wenn doch", vgl. Jak. 4, 3. — Grotius bezieht den Plural ἔχομεν falſch auf die Kirche, die für die Sünder bittet, wovon wenigſtens in den Worten keine Andeutung liegt. δίκαιον erklärt er aber eben ſo unrichtig durch: bonus, wie Lücke durch: ſchuldlos (mit Berufung auf 1 Petr. 3, 18.). Chriſtus heißt vielmehr deshalb hier der Gerechte, weil er nur für die wahrhaft reuigen Sünder ein Fürſprecher bei Gott iſt, und dieſe genau von den ſcheinbar Reuigen unterſcheidet. Paulus faßt die Stelle ganz falſch in dem Sinn auf: wenn ihr auch jetzt einmal aus Verſehen ſündigt, ſo braucht ihr doch nicht Sündopfer dafür zu bringen. Johannes denkt daran gar nicht; auch war dieſe Vorſtellung den Heidenchriſten, an die er ſchreibt, nicht geläufig, und eine Ermahnung, jüdiſcher Opferanſicht zu entſagen, berührte ſie als Nichtjuden nicht.

V. 2. Καί faſſen wir in der Bedeutung von: auch iſt er ja. — Paulus bezieht αὐτός falſch auf θεός, und überſetzt ἱλασμός durch: Ausübung des Erbarmens. Allein mit allen andern Auslegern nehmen auch wir hier Chriſtus als Subject an, und nicht unrichtig behauptet Grotius, daß ἱλασμός nach hebräiſcher Sprachweiſe für ἱλαστήρ geſetzt ſei. Paulus aber ſucht vergebens zu läugnen, daß der Begriff von ἱλασμός ſich auf das Verſöhnungsamt Chriſti auf Erden, beſonders auf ſeinen Tod (αἷμα 1, 7.) beziehe; dann auch nach Röm. 3, 25. Hebr. 2, 17. deutet dieſer ſymboliſche Ausdruck in jüdiſcher Anſchauungsweiſe auf das Werk der Verſöhnung und Friedenſtiftung hin. — In den Worten οὐ περὶ — κόσμου finden wir weder mit Cyrillus einen Gegenſatz zwiſchen Heiden und Juden, noch mit Lücke zwiſchen Chriſten und Nichtchriſten überhaupt; ſondern wir beziehen die Worte ἀλλὰ καὶ π. ὅλου τ. κόσμου auf zeitliche Verhältniſſe und die ewige Dauer der erlöſenden und verſöhnenden Thätigkeit Chriſti, wie das ſchon im vorigen Verſe angedeutet iſt*). Eine Bekäm-

*) Aehnlich Auguſti, S. 193.

pfung jüdiſchen oder chriſtlichen Particularismus, die auch die neuern Exegeten hier geſucht haben, fällt daher ganz weg, die, wenn der Verfaſſer ſich überhaupt an dieſer Stelle dazu veranlaßt fand, mit beſtimmtern Worten hätte geſchehen müſſen. Aber im Gegentheil lag dies gar nicht im Charakter des Johannes, der, wie auch Lücke eingeſteht, in ſeinem chriſtlichen Bewußtſein einen ſcharfen Unterſchied zwiſchen Kindern Gottes und der Welt an andern Stellen dieſes Briefes macht. περὶ ὅλου ſteht nach Winer, S. 482., für περὶ τῶν sc. ἁμαρτιῶν ὅλου τ. κ. Zur Erklärung für den ganzen Begriff dient übrigens der Ausdruck σωτὴρ τ. κόσμου 4, 14. Joh. 4, 42.

Der Inhalt von V. 3 — 29. zerfällt in zwei Abſchnitte, deren erſter von V. 3 — 11. zeigt, daß die wahre Erkenntniß Gottes und Gemeinſchaft mit ihm im Halten ſeiner Gebote beſtehe, die ſich eigentlich alle in der Liebe vereinigen. In dem zweiten Abſchnitt folgt eine Ermahnung, der Welt und weltlichem Treiben zu entſagen: bis V. 17., beſonders da das Weltende nahe bevorſtehe, was das Auftreten vieler Widerchriſten beweiſe: bis V. 29. Der letzte Vers gehört dem Sinne nach zum Folgenden.

V. 3. führt den 1, 10. ausgeſprochenen Gedanken weiter aus, und iſt, dem Mißverſtändniß ſolcher Stellen wie Gal. 3, 13. Röm. 7, 4. begegnend, gegen das eingebildete, ſittlich leere und thatenloſe Chriſtenthum gerichtet, das damals eine Verwirrung vieler Mitglieder der Gemeinde geweſen zu ſein ſcheint; vgl. Jak. 2, 14. Jud. 4. — ἐν τούτῳ daran. — αὐτόν hier und in den folgenden Verſen beziehen Luther, Grotius, Calov, Bengel, Semler auf Chriſtus, als das zunächſt vorhergehende Subject; beſſer verſtehen wir mit Oekumenius, Erasmus, Calvin, Beza, Carpzov, Lücke, Paulus, Gott darunter, zumal da der Verfaſſer V. 6. ἐκεῖνος braucht, um auf Chriſtus hinzuweiſen. Auch wird der Zuſammenhang, wie Lücke zeigt, durch jene Annahme zerriſſen. — Mit Unrecht nehmen übrigens Carpzov und Lange für ἐγνώκαμεν hier und im folgenden Verſe die Bedeutung von „lieben“ in Anſpruch, die auch Wahl und Bretſchneider, mit Berufung auf das hebräiſche יָדַע, dieſem Worte im

neuteſtamentlichen Sprachgebrauch zuertheilen. Denn ſchon Geſenius hat gezeigt, daß יָדַע dieſe Bedeutung nicht hat, und Lücke beweiſt, daß, wenn dies auch der Fall wäre, daſſelbe Wort an derſelben Stelle nicht in verſchiedener Bedeutung gebraucht worden ſein könnte; denn γινώσκομεν dürfen wir nicht anders als: erkennen, überſetzen. Auch würden wir die Schlußfolge aufheben, die der Verfaſſer im Folgenden dieſer Art beobachtet: aus der Erkenntniß Gottes folgt die Beobachtung ſeiner Gebote, aus der Beobachtung derſelben die Liebe zu ihm (ἀγάπη V. 5.). Aehnlich Grotius und Lücke.

V. 4. Daß dieſer Vers einen Seitenblick auf die Gnoſtiker enthalte, wie Bengel und Paulus meinen, ergiebt ſich wenigſtens nicht aus den Worten. — Einige Handſchriften haben nach λέγων noch ὅτι, was allerdings dem griechiſchen Sprachgebrauch angemeſſener iſt. Vgl. 1, 8.

V. 5. Ἀληθῶς blickt auf die Schlußworte des vorigen Verſes zurück. — ἀγάπη τοῦ θεοῦ faſſen die meiſten Erklärer dem johanneiſchen Sprachgebrauch zufolge als Liebe des Menſchen zu Gott; und wo τ. θεοῦ Genitiv des Subjects iſt, da zeigt Lücke, daß entweder der Zuſammenhang ein andrer iſt, wie 4, 9., oder näher Beſtimmendes dabei ſteht wie 4, 16. — τηρῇ τὸν λόγον wird erklärt durch die Worte des vorigen Verſes τ. ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν. Da der Verfaſſer hier an eine ideale Erfüllung des göttlichen Geſetzes denkt (hinter der freilich der Menſch zurückbleibt), ſo konnte er auch an eine ideale Liebe des Menſchen zu Gott denken. Und ſo iſt der Ausdruck τετελείωται gerechtfertigt, zu deſſen Erklärung, um ſeine ſcheinbare Anſtößigkeit fortzubringen, verſchiedene Verſuche gemacht ſind. Calov und Bengel wollen deshalb ἀγάπη τ. θεοῦ von der Liebe Gottes zu den Menſchen verſtehen, wogegen oben ſchon das Nöthige beigebracht iſt. Wenn aber Beza, Carpzov, Lange τετελ. in dem Sinn von „wirklich Statt finden" auffaſſen, ſo widerſprechen ſie nicht blos dem Sprachgebrauch des Johannes, ſondern des N. T. überhaupt, welches das Wort in keiner andern Bedeutung als des Vollendetſeins kennt. Paulus findet darin eine Anſpielung auf die Gnoſtiker, indem er das τελειοῦσθαι für einen Lieblingsausdruck derſelben erklärt. — ἐν

αὐτῷ ἐσμεν ein dem Johannes ſehr geläufiger Ausdruck, gleich ἐν τῷ φωτὶ περιπ. 1, 7. vgl. V. 10. Der Apoſtel Paulus gebraucht dafür ζῆν Gal. 2, 20.

V. 6. Um das Befolgen der göttlichen Gebote in beſtimmter, gewiſſermaßen concreter Geſtalt darzuſtellen, beruft ſich der Verfaſſer zuletzt noch auf das Beiſpiel Chriſti (ἐκεῖνος), der durch ſeinen Wandel zeigte, wie der Menſch Gott wohlgefalle (Joh. 8, 29.), und in ihm bleibe, Joh. 15, 10. — Der Ausdruck ἐν αὐτῷ μένειν darf mit Paulus für eine Steigerung des ἐν αὐτῷ εἶναι angeſehen werden; vgl. Joh. 15, 4. Ein dem des Heilandes ähnlicher Wandel wird nun zu dem Sein in Gott gefordert; vgl. 1 Petr. 2, 21. Matth. 22, 16. Joh. 14, 6.

V. 7. Für ἀγαπητοί (vgl. Jud. 3.) findet ſich die Lesart ἀδελφοί, die Paulus wenigſtens ohne hinlängliche kritiſche Gründe vorzieht. Uebrigens iſt es durchaus nicht nöthig, hier mit Roſenmüller einen Gegenſatz gegen falſche Apoſtel, oder mit Paulus gegen Magier, die neue, vom urſprünglichen Chriſtenthum abweichende Lehren verbreitet hätten, anzunehmen. Denn den Ausdruck ἐντολὴν καινήν haben wir mit Hammond und Lücke auf das unmittelbar Vorhergehende und den λόγος V. 5. zu beziehen; daß ſich alſo der Sinn ergiebt: wenn ich euch ermahne Chriſto nachzuwandeln, ſo gebe ich euch durchaus kein neues Gebot, ſondern ich wiederhole nur das alte, das ihr, ſo lange ihr Chriſten ſeid, gehört habt, das Chriſtus ſelbſt ſchon ausgeſprochen hat. So erſcheint uns der Zuſatz ἡ ἐντολὴ ἡ παλ. — ἀπ᾽ ἀρχῆς nicht tautologiſch, wofür Lange ihn ausgiebt, und wir faſſen den Ausdruck ἀπ᾽ ἀρχῆς in ſeiner allein richtigen Bedeutung auf, indem wir mit Auguſtin, dem unter den Neuern Lücke und Paulus folgen, ihn auf den erſten Unterricht der Leſer im Chriſtenthum beziehen. Flacius, Beza, Grotius, Carpzov irren daher, wenn ſie hier ſchon an das Geſetz der Bruderliebe denken, das erſt V. 9. erwähnt wird, und den Gegenſatz des alten und neuen Geſetzes in dem A. und N. T. finden, von denen das erſtere dieſes Gebot überhaupt zuerſt gegeben, 3 Moſ. 19, 18., und das andere es beſtätigt habe, Joh. 13, 35. Freilich verſteht der Verfaſſer des zweiten johanneiſchen Briefes V. 5. dieſe

Worte ſchon eben ſo; allein abgeſehen davon, daß dieſe Auslegung höchſt gezwungen iſt, und V. 7. und 8. dadurch aus dem Zuſammenhange geriſſen werden, ſo hat der Verfaſſer hier offenbar noch als Fortſetzung von V. 5. eine allgemeine Anſicht über das Chriſtenthum aufſtellen wollen, die er erſt V. 9. in einem beſtimmten Beiſpiele anwendet. Die Worte ἀπ' ἀρχῆς am Schluſſe des Verſes, die in einigen guten Handſchriften fehlen, hat Griesbach mit Recht im Texte behalten.

V. 8. *Πάλιν* „und doch"; ähnlich Grotius; de Wette's Ueberſetzung: wiederum, iſt unklar. — Bengel erklärt die Worte πάλιν — ὑμῖν ſo, daß Johannes jetzt zum erſten Male dies Gebot ſeinen Leſern ſchriftlich mittheile, da ſie es früher nur immer mündlich vernommen hätten (ἠκούσατε V. 7.), und in ſofern es neu nennen könne. Lücke und nach ihm Grashof: weil der Menſch auch die älteſten Gebote leicht vergißt, und ſie ihm daher neu ſind, ſobald er daran erinnert wird; ähnlich Paulus. Knapp: weil das Neue am meiſten reizt, und neue Geſetze am erſten gehalten werden. Alle dieſe Auslegungen ſind unſtatthaft; offenbar nimmt der Verfaſſer auf beſtimmte Vorfälle in der Gemeinde Rückſicht; er prägt ſeinen Leſern Liebe und Verträglichkeit ein, vgl. 4, 7—11., weil ſchon damals Streit und Zankſucht ein häufiger Fehler der Chriſten war, ſ. Jak. 4, 1. 2., und daher ſagt er: dieſes Gebot iſt alt, ihr habt es von Anfang eurer Bekehrung an gehört, und doch iſt es leider für euch etwas Neues, ich ſchreibe es euch als ein neues Gebot, da ihr es bis jetzt ſchlecht befolgt habt. Aehnlich Carpzov, der aber im Folgenden irrt, indem er mit Oekumenius ἐν αὐτῷ für ἐν ἑαυτῷ nimmt. Morus erklärt nicht minder willkürlich ἀληθές für ἀληθῶς. — Lange will das Neutrum ὅ für das Masculinum nehmen; und Grotius, der einen Gegenſatz des A. und N. T. hier annimmt, ſcheitert mit ſeiner Auslegung: was in ihm, in Chriſto, wahr war und in euch ſein ſollte, — eben ſo, wie diejenigen, die den vorigen Vers von dem der menſchlichen Natur angebornen Liebestriebe verſtehen. Auch Knapp und Lücke faſſen die Stelle nicht richtig auf, indem ſie überſetzen: welches Gebot ſich bewährt (ἐστιν ἀληθές) in Chriſto und in euch. Denn wenn auch die von Knapp gegebene Auflöſung: πάλιν (ὡς) ἐντ.

καινὴν γρ. ὑμῖν (τοῦτο) ὅ ἐστ. zu billigen iſt, wodurch das ὅ ſich auf den ganzen vorhergegebenen Satz bezieht; ſo iſt doch die Ueberſetzung von ἀληθές „bewährt", die freilich auch de Wette hat, willkürlich, und die Beziehung des ἐν αὐτῷ auf Χριστόν V. 1. zu weit. Daher verſtehen wir mit Paulus unter αὐτῷ Gott, der hier überall das herrſchende Subject iſt, und bekommen den Sinn: ich ſchreibe es euch als ein neues Gebot, was in Gott wahr iſt, d. h. in Gott ſeinen Grund hat, und in uns, d. h. im Menſchen ſich als wahr bekundet; es iſt dabei gleichgültig, ob ἐν ὑμῖν (was Griesbach in den Text aufgenommen hat) oder ἐν ἡμῖν (was der cod. alex. hat) geleſen wird, da der Gedanke ganz allgemein ausgeſprochen iſt, ſo daß, wenn der Apoſtel auch ἐν ὑμῖν ſagt, er ſich darunter mit verſteht; wie er häufig in dieſer Weiſe auch geradezu mit dem Gebrauch der erſten und zweiten Perſon wechſelt, vgl. V. 28. — Die Behauptung der Wahrheit dieſes Gebotes beweiſt der Verfaſſer durch die Erfahrung, daß die Finſterniß des Irrthums und der Sünde, worin die Leſer vor ihrer Bekehrung befangen geweſen, bereits verſchwinde, und das Licht einer beſſern Erkenntniß und eines reinern Lebenswandels ſchon unter ihnen leuchte, vgl. 1, 5. 6. Röm. 13, 12. Grotius, der bekanntlich annimmt, daß der Brief an Judenchriſten geſchrieben ſei, verſteht fälſchlich und gegen den johanneiſchen Sprachgebrauch σκοτία von der Zeit des moſaiſchen Geſetzes und φῶς von der chriſtlichen Offenbarung. — παράγεται, das ſonſt im N. T. als Activum in intranſitiver Bedeutung vorkommt, braucht Johannes als Medium, vgl. 2, 17.

V. 9. Die Liebe, die nach Chriſti eigenen Worten ſein Hauptgebot iſt, Joh. 13, 34., und auch ſonſt im N. T. dafür angeſehen wird, Gal. 5, 14. Kol. 3, 14., macht bei Johannes ſo ſehr das Weſen des Chriſtenthums und des chriſtlichen Lichtlebens aus, daß er denjenigen, der ſie nicht ausübt, für außerhalb des Chriſtenthums ſtehend erklärt. Denn der Haß, der Gegenſatz der Liebe, iſt auch nach Paulus, Röm. 1, 29. Tit. 3, 3. Weſen des Nichtchriſten. Daher darf μισῶν hier auch nicht in der beſchönigenden Bedeutung von „vernachläſſigen" aufgefaßt werden; da offenbar Haß und

Liebe ſich hier ſo entgegenſtehen ſollen, wie Finſterniß und Licht. — Daß unter ἀδελφόν Mitchriſten, Mitglieder der Gemeinde gemeint ſeien, macht der Ton des ganzen Schreibens wahrſcheinlich, das innere Verhältniſſe der chriſtlichen Gemeinde im Auge hat; daher darf es nicht allgemein für τὸν πλησίον genommen werden, wie auch Lücke bemerkt. — ἕως ἄρτι adhuc, nur noch; Joh. 5, 17.

V. 10. Da der Verfaſſer zu Chriſten ſpricht, ſo kann er mit Recht ſagen ἐν τ. φωτὶ μένει, da ſie ſchon im Lichte ſind. — Zu den Worten καὶ σκάνδ. — ἔστιν vergleicht Grotius Pſ. 119, 165., und wir dürfen mit Carpzov unſre Stelle für eine Anſpielung auf die altteſtamentliche nach der alexandriniſchen Ueberſetzung halten. Die Bedeutung von σκάνδαλον ergiebt ſich ſo aus dem hebräiſchen מִכְשׁוֹל. Beſſer als Lücke's, Bretſchneiders und de Wette's Ueberſetzung: für den giebt es keinen Anſtoß, ſcheint es aber zu ſein, die Worte in dem Sinn aufzufaſſen: in ihm iſt kein Anſtoß für die andern; denn der von Haß Erfüllte, folglich in der Finſterniß Wandelnde iſt ein Anſtoß für die andern Mitglieder der Gemeinde, die im Lichte leben; ſo Matth. 16, 23.

V. 11. Der Ausdruck περιπατεῖ entſpricht dem μένει V. 10., und bezeichnet das Verharren in Finſterniß; daher ſind die von Grotius und Lücke gegebenen Erklärungen nicht zu billigen. — Die Worte οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει (Joh. 3, 8.) dienen nur zur weitern Ausführung des Bildes der σκοτία, und wenn Lücke behauptet, daß ſie dem σκάνδ. ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν entſprächen, ſo thut er dies nur ſeiner von uns bereits getadelten Aaffaſſung dieſer Worte zu Liebe. — Der Schluß ὅτι ἡ σκοτία u. ſ. w. giebt den Grund des ganzen Ausſpruchs an: der Haſſende irrt in Finſterniß, weil dieſe ihn blendet, und muß in ſeiner bildlichen Rede genau mit den vorhergegangenen Worten οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει verbunden werden. Dies ſcheint Lücke zu überſehen. Vgl. übrigens Joh. 11, 9. 10.

V. 12. Griesbach zieht mit Recht die Lesarten γράφω und τεκνία den weniger verbürgten ἔγραψα und παιδία

vor. — ἀφέωνται erklärt Winer, S. 74. nach dem Vorgange des Etymologicum magnum für das Präteritum ſtatt ἀφεῖνται. — Daß ὅτι den Grund angeben ſoll, leidet keinen Zweifel, aber γράφω darf weder mit Carpzov auf V. 15., noch mit Lücke auf alles noch zu Schreibende oder auf das bereits Geſchriebene bezogen werden. Der Verfaſſer denkt offenbar an dieſen ganzen Brief überhaupt, in dem Sinn: ich ſchreibe euch, weil wir κοινωνίαν ἔχομεν 1, 7., und wir, ich ſowohl als ihr, das Bewußtſein in uns tragen, daß uns die Sünden erlaſſen ſind; wäre dies nicht der Fall, ſo wäre es auch nicht möglich, daß ihr im Lichte wandeln könnt V. 10., und es wäre unnütz, daß ich an euch ſchriebe, da nur dieſes Bewußtſein euch bewegen kann, meinen Ermahnungen zu folgen. — Der Ausdruck ἀφέωνται — αὐτοῦ entſpricht dem τὸ αἷμα — ἁμαρτίας 1, 7. vgl. 4, 10. διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ überſetzen wir nicht mit Lücke und Grashof: um ſeines Namens willen, ſondern mit Luther und de Wette: durch ſeinen Namen; auch 5, 13. wird nur der Glaube an den Namen Chriſti verlangt, der nichts anderes bedeuten kann, als ſeine Meſſiaswürde, vgl. V. 22. Durch dieſe, durch das Verſöhnungsamt Chriſti (παράκλητος V. 1.) d. h. durch das Blut, was er für uns vergoſſen (1, 7.), und das für uns dahingegebene Leben (3, 16.) ſind wir von der Strafe der Sünde befreit worden. So iſt die Vorſtellung des Johannes übereinſtimmend mit der des Apoſtel Paulus Kol. 1, 14. 20.

V. 13. Der Verfaſſer erweitert den V. 12. ausgeſprochenen Gedanken, und läßt ſich noch beſtimmter darüber aus, weshalb es ihm überhaupt verlohne, dieſes Schreiben abzufaſſen. Er redet ſeine Leſer an, und theilt ſie dabei nach dem Alter in zwei Abtheilungen, in πατέρες und νεανίσκοι, worauf er beide unter der ihm geläufigen liebevollen Anrede παιδία (vgl. V. 18. und τεκνία V. 12.) wieder in einem Begriff zuſammenfaßt. Denn daß παιδία nicht die dritte Altersſtufe der Kinder, wie Carpzov meint, bezeichnen ſoll, haben ſchon Lücke*) und Paulus bewieſen; So=

*) Der, freilich ſonſt in der ganzen Anſicht über dieſe Stelle von der hier gegebenen abweichend, dies auch aus der Symmetrie des dreimaligen

hannes ſchreibt nicht für Kinder. Aber eben ſo wenig ſind alle drei Ausdrücke bildliche Bezeichnungen verſchiedener Stufen chriſtlicher Erkenntniß, wie ältere Ausleger vermuthen; eine ſolche Stufenfolge beobachtet der Verfaſſer erſt in dem, was er von ihnen ausſagt. Denn den Aelteſten in der Gemeinde, den πατέρες, theilt er den höchſten Grad chriſtlicher Ausbildung zu, nämlich die Erkenntniß deſſen, der von Anfang war. Dies geht offenbar auf den Logos und die Theorie, die Johannes über dieſen im Briefe ſowohl 1, 1. als im Evangelium 1, 1. aufſtellt. Daher irren diejenigen, die dieſe Worte auf Gott beziehen, da dieſer noch beſonders in den Worten ἐγνώκατε τὸν πατέρα erwähnt wird, oder von einer perſönlichen Bekanntſchaft mit Jeſu verſtehen. Auch der Gegenſatz zu dem folgenden πονηρόν fordert die von uns gebilligte Auffaſſung. Denn πονηρός iſt auch nach johanneiſchem Sprachgebrauch der Teufel, vgl. 3, 12. 5, 18. 19. (vgl. 3, 8.) Joh. 17, 15., der überall als Gegner Chriſti im N. T. auftritt. Er iſt nach der Anſicht des Johannes ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Joh. 12, 31.; wer nun in das Chriſtenthum eintreten will, muß die Welt überwinden, V. 15., wer dieſe überwindet, beſiegt zugleich den Teufel. Dies iſt das erſte Erforderniß für den Chriſten und der erſte, geringere Grad chriſtlicher Bildung als die weit höhere Erkenntniß des Logos; daher wird jener niedere Grad den jüngern Mitgliedern der Gemeinde zugeſchrieben. Beiden Theilen gemeinſchaftlich wird aber zuletzt die ganz allgemeine Erkenntniß Gottes, des Vaters, zuertheilt, die kein weſentliches Stück der chriſtlichen Bildung ausmacht, da ſie ſchon den Juden und Heiden angehörte (Röm. 2.), und daher tiefer als die Ueberwindung der Welt und die Erkenntniß des Logos ſteht; die aber doch als nothwendige Bedingung derſelben (denn ſie muß allerdings ihr vorausgehen) hier erwähnt werden mußte. So fällt auch der Grund weg, daß die Bezeichnung Gottes als Vater unter παιδία uner-

---

γράφω V. 12. und in unſerm Verſe und des ἔγραψα V. 13. und 14. zu beweiſen ſucht; denn er lieſt V. 13. ſtatt γράφω ὑμῖν παιδία aus einigen Handſchriften ἔγραψα ὑμῖν π.; ſo auch Paulus. Allein ſolche Abſichtlichkeit, wie ſie dieſe Meinung vorausſetzt, dürfen wir bei einem ſo einfachen Schriftſteller wie Johannes nicht ſuchen.

wachſene Kinder zu verſtehen nöthige. Vgl. Joel 3, 1 Apſtg. 2, 17.

V. 14. Das Perfectum *ἔγραψα* erklärt Michaelis von einem frühern, verloren gegangenen Briefe, Whiſton und Lange von dem Evangelium. Auch hier dürfen wir ſolche Abſichtlichkeit dem Verfaſſer nicht unterlegen, der auch an andern Stellen 2, 21. 26. 5, 3. mit dem Tempus wechſelt; wie das jeder ungeübte und ungebildete Schriftſteller thut, der die Sprache des gewöhnlichen Lebens ſchreibt. Auch die Wiederholung des ſchon V. 13. Geſagten darf uns deshalb nicht auffallen (vgl. 1, 1. 3.), da ſie recht gut, wie Lücke annimmt, des größern Nachdrucks wegen geſchehen ſein kann. Wir faſſen demnach mit Beziehung auf das Vorige das *ἔγραψα* in der Art: wie geſagt, habe ich euch alſo geſchrieben, und verwerfen unbedingt den Ausweg, den Calvin und Wall zur Ueberwindung dieſer Schwierigkeiten einſchlagen, welche ohne hinlängliche kritiſche Gründe den ganzen Vers für eingeſchoben erklären. Auch Schultheß a. a. O. hält aus Mißverſtändniß der ganzen Stelle nicht blos dieſen, ſondern auch den vorigen Vers für unächt. — *ὅτι ἰσχ. ἐστε* (vgl. *στερεοὶ τῇ πίστει* 1 Petr. 5, 9.), weil ihr den Verführungen widerſteht. Daß Johannes dabei vorzüglich die Irrlehrer im Sinne hat, gegen die er ſpäterhin V. 18. geradezu ſich ausſpricht, beweiſen die zur nähern Beſtimmung hinzugefügten Worte *καὶ ὁ λόγος — μένει* vgl. 1, 10., deren Bedeutung iſt: und ihr der reinen, unverfälſchten Lehre des Evangeliums treu bleibt.

V. 15. Der am Schluſſe des vorigen Verſes ausgeſprochene Gedanke *νενικήκατε τ. πονηρόν* wird hier weiter ausgeführt: ihr habt den Böſen überwunden, darum liebet nicht die Welt, d. h. verfallt nicht wieder in die Gewalt jenes ſiegreich von euch Ueberwundenen. — *κόσμος* bezeichnet, wie Paulus richtig bemerkt, im N. T. den Weltzuſtand, nicht in phyſiſcher ſondern in moraliſcher Hinſicht. Da dieſer gewöhnlich dem göttlichen Willen entgegen iſt, ſo ſetzt auch hier Johannes *κόσμος* und *θεός* V. 17. einander gegenüber, als *σκοτία* und *φῶς*. Wer daher den einen liebt, kann den andern nicht lieben, und zwar iſt hier, wie Lücke bemerkt,

von Principien der Liebe die Rede. Mit Unrecht bezieht demnach Lange dieſen Ausdruck auf das Heidenthum, das der johanneiſche Sprachgebrauch allerdings auch unter κόσμος verſteht, hier aber wegen der Erklärung, die der Verfaſſer ſelbſt V. 16. von dem Worte giebt, nicht zuläſſig iſt; vgl. Jak. 1, 27. Daß Johannes dies Wort in verſchiedener Bedeutung braucht, zeigt auch die Stelle 2, 2.

V. 16. Auch Paulus ſpricht Tit. 2, 12. von ἐπιθυμίαι κοσμικαί, von denen hier der Verfaſſer beiſpielsweiſe drei anführt, die er vielleicht für die Hauptbegierden hielt. — σάρξ iſt im N. T. das ſinnliche Princip im Menſchen; σαρκός muß wegen ὀφθαλμῶν als Genitiv des Subjects genommen werden; Petrus kennt σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι 1 Petr. 2, 11. vgl. Gal. 5, 16. Jak. 1, 14. — Die ἐπιθυμίαι ὀφθαλμῶν Augenluſt, wie Luther und de Wette richtig überſetzen, ſind gewiſſermaßen das Werkzeug der σάρξ, vgl. Matth. 5, 29.; ähnlich Lücke; Carpzov und Paulus verſtehen fälſchlich Habſucht darunter; denn wenn dieſe Bedeutung ſich auch aus dem neuteſtamentlichen Sprachgebrauch rechtfertigen läßt, ſo iſt doch hier der Verfaſſer weit davon entfernt, ſich ſo ins Einzelne einzulaſſen. Mehr für ſich hätte noch Auguſtin, der die Luſt an heidniſchen Schauſpielen darin findet. Eben ſo unrichtig erklärt Grotius ἐπιθ. τ. σαρκ. für Wolluſt und ἀλαζονεία τοῦ βίου für Ehrſucht. Denn βίος iſt bei Johannes das äußere, ſinnliche Leben, 3, 17., daher ἀλαζ. τ. β. Ueppigkeit des Lebens. Johannes beobachtet hier offenbar eine beſtimmte Folgereihe von Urſache, Mittel und Wirkung, indem er es veranſchaulichen will, wie aus der böſen Luſt des Fleiſches vermöge der Augenluſt die Ueppigkeit des Lebens entſpringt, gegen die er als Zeitgenoſſe eines Nero und Vitellius Veranlaſſung genug hatte ſich zu äußern. Daß dies übrigens als nähere Beſtimmung des πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ zu faſſen iſt, unterliegt keinem Zweifel, und wir brauchen daher die Parentheſe nicht, die Lücke vorſchlägt.

V. 17. Κόσμος παράγεται iſt parallel dem σκοτία παράγ. V. 8. — ἐπιθ. αὐτοῦ nicht Liebe zur Welt, wie Paulus will, ſondern Luſt der Welt in abstracto, wie ſchon Carpzov bemerkt. — ὁ δὲ ποιῶν — μένει εἰς

τ. αἰῶνα, d. h. gelangt zum ewigen Leben, weil er ἐκ τοῦ πατρός iſt, vgl. Joh. 14, 6. 16. Johannes macht hier einen metaphyſiſchen Schluß: von dem Ewigen kann nur Ewiges abſtammen, daher wer von Gott, dem ewigen iſt, der dauert ewig. Ganz falſch überſetzt Paulus: der bleibt in der nämlichen Gemüthsrichtung. Einige Ueberſetzungen fügen noch zum Schluß hinzu: quomodo et deus manet in aeternum.

V. 18. Wir wiederholen nicht das bereits zu Jak. 5, 7. und Jud. 18. Geſagte; auch Johannes bewegt ſich hier ganz in den apoſtoliſchen Anſichten über die Wiederkunft Chriſti; denn daß die ἐσχάτη ὥρα (gleich ἐσχάτη ἡμέρα Joh. 6, 39. 11, 24. 12, 48.) auf die παρουσία Χρ. hindeutet, iſt aus V. 28. klar; in ſofern man dieſe nun in Zuſammenhang mit der Zerſtörung Jeruſalems dachte, hat Grotius allerdings recht, hier eine Anſpielung auf dieſe bevorſtehende Begebenheit zu finden. Und da uns die Abfaſſungszeit dieſes Briefes nicht bekannt iſt, ſo kann dieſe Behauptung höchſtens als unwahrſcheinlich dargeſtellt, nie aber widerlegt werden, was Lücke zu thun ſich bemüht. Jedenfalls aber irren Schöttgen und Carpzov *), wenn ſie ἐσχ. ὥρα ganz allgemein nur für καιρὸς χαλεπός nehmen; vgl. 2 Tim. 3, 1. Das Bevorſtehn der Wiederkunft Chriſti beweiſt der Verfaſſer nun aus dem Auftreten der ἀντίχριστοι πολλοί. — Wollen wir das ἠκούσατε wörtlich auffaſſen, ſo können wir es auf Matth. 24, 11. 24. oder 1 Tim. 4, 1. beziehen (vgl. Matth. 5, 21. 27.) — Daß übrigens ὁ ἀντίχριστος Collectivbegriff iſt, ergiebt ſich aus den gleich darauf folgenden Worten καὶ νῦν ἀντίχρ. πολλοί; doch liegt ihm der Begriff eines widerchriſtlichen Princips zum Grunde, das freilich noch nicht zu einer beſtimmten Perſönlichkeit ausgebildet war; vgl. Paulus, S. 184. Der pauliniſche ἀντικείμενος 2 Theſſ. 2, 3. darf als ein außerhalb des Chriſtenthums ſtehender, wie auch ſchon Lücke und Paulus bemerken, hier nicht zur Erklärung angewandt werden, da der ἀντίχριστος nach V. 19. aus dem Chriſtenthum ſelbſt hervorgehen ſoll. Daß Grotius mit Unrecht an Bar Kochba denkt, hat bereits Calov bewie-

*) Auch Baumgarten-Cruſius, bibl. Theol. S. 441.

ſen. Auch beruht es auf bloßer Willkür, wenn andere Erklärer das Geſagte auf Nikolaiten, Nazaräer, Ebioniten, Cerinthianer beziehen; daß das Urchriſtenthum an der Krankheit der Irrlehrer kränkelte, ſehen wir aus jedem Briefe der neuteſtamentlichen Sammlung, allein ein vergebliches Bemühen bleibt es, ſie nach den in der Geſchichte der Kirche bekannt gewordenen Ketzernamen näher beſtimmen zu wollen.

V. 19. Der Verfaſſer unterſcheidet hier genau inneres, wahres und bloß äußeres, ſcheinbares Chriſtenthum; daher iſt dieſe Stelle ſehr wichtig für die Beſtimmung des johanneiſchen Begriffs von εἶναι ἐκ, was hier die Bedeutung hat: ſie waren nicht von gleichem Weſen mit uns, vgl. Joh. 8, 42.*). Zugleich ergiebt ſich aus dem Gegenſatze, daß die Worte ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον nicht auf das Judenthum, aus dem dieſe Irrlehrer hervorgegangen wären, zu beziehen ſind: eine Anſicht, die auch durch das folgende μεμενήκεισαν widerlegt wird. — εἰ γὰρ — μεθ᾽ ἡμῶν „wenn ſie die wahre Gemeinſchaft mit uns gehabt hätten", vgl. 1, 3. 6. — Vor ἵνα φαν. ergänzen wir nicht mit Lücke τοῦτο ἐγένετο, ſondern aus dem Vorigen ἐξῆλθον, was wahrſcheinlich dem Verfaſſer noch vorſchwebte, als er dieſe Worte niederſchrieb. — ὅτι οὐκ — ἡμῶν daß nicht alle, die ſich Chriſten nennen, Chriſten ſind; auch dieſer Schluß und beſonders das πάντες deutet darauf hin, daß oben ebenfalls nur Chriſten zu verſtehen ſind, vgl. Apſtg. 20, 30.

V. 20. Καί ſteht adverſativ. — χρίσμα ſoll einen Gegenſatz zu ἀντίχριστοι V. 18. bilden mit Anſpielung auf den Namen der Χριστιανοί, ſo daß ſich der Sinn ergiebt: im Gegenſatz zu den Feinden des Geſalbten habt ihr aber die Salbung, d. h. ſeid ihr Freunde deſſelben, wahre Bekenner des Meſſias; vgl. 2 Kor. 1, 21. Daß daher weder an das Salben der Athleten zum Kampfe, noch mit Bretſchneider, lex. s. v., an die Sitte, den Täufling mit Oel zu ſalben, die viel ſpätern Urſprunges, zu denken iſt, leidet keinen Zweifel. — ἀπὸ τοῦ ἁγίου erklären wir weder mit Lücke

*) Aus der Vergleichung dieſer Stellen ergiebt ſich das wichtige Reſultat, daß Chriſtus ſelbſt nach der Darſtellung des Johannes ſich nicht Weſenseinheit mit Gott zuſchreibt.

vom heiligen Geiſt, noch mit Paulus *) von Chriſto, da keine Beiſpiele ſich vorfinden, daß ὁ ἅγιος allein eines von beiden im N. T. bezeichnet; ſondern wir verſtehen mit Roſenmüller Gott darunter, der auch im A. T. הַקָּדוֹשׁ (vgl. 1 Petr. 1, 15.) heißt, und nach Joh. 14, 26. den παράκλητος ſendet, der ὑμᾶς διδάξει πάντα, welche Worte eine Parallele zu dem Schluſſe unſeres Verſes bilden. Dafür ſpricht nicht blos das ἀπό, ſondern auch jene bereits angeführte pauliniſche Stelle, die auch, wie hier, die Salbung der Chriſten von Gott ausgehen läßt. Dem ganzen Ausſpruch liegt die Vorſtellung zum Grunde, daß die Bekenner Chriſti, die die von Gott ihnen zur Heiligung veranſtaltete Heilsordnung annehmen, an der Salbung deſſelben als Meſſias Theil haben, vgl. Apſtg. 10, 38. In Folge deſſen konnte der Verfaſſer auch ſagen: καὶ οἴδατε πάντα vgl. Joh. 14, 26. 16, 7 — 13., ſo daß wir den Sinn bekommen: ihr ſeid als Chriſten von der Wahrheit belehrt worden, und wiſſet alles, was euch in religiöſer Beziehung nöthig iſt zu wiſſen, daher braucht ihr nicht auf die Reden jener Irrlehrer, ἀντίχριστοι, zu hören; denn der Gegenſatz, der gegen dieſe auch in dieſen Worten liegt, darf nicht überſehn werden. Die Beziehung von πάντα als accus. masc. auf ἀντίχριστος V. 18. iſt unſtatthaft.

V. 21. Οὐκ ἔγρ. ὑμῖν darf nicht mit Lücke allein auf die Irrlehrer bezogen werden, ſondern geht auf das ganze vorliegende Schreiben. So ergäbe ſich der Sinn: ich habe mir aber nicht vorgenommen, an euch zu ſchreiben, weil ihr die Wahrheit noch nicht kennt, ſondern gerade weil ihr ſie kennt. Johannes will ſagen, daß er an ſolche ſchreibe, die bereits Chriſten ſind, und daher über Vieles ſich weiter nicht auslaſſe, was er ſonſt genauer abhandeln müßte, wenn er an noch nicht Bekehrte ſchriebe, daß daher überhaupt der Charakter ſeines Briefes weniger belehrend als ermahnend ſei. — Zu den Worten καὶ ὅτι πᾶν — οὐκ ἔστι ergänzen

---

*) Der aber in der Erklärung der parallelen Stellen V. 27., wo er das χρίσμα von Gott herleitet, mit ſich ſelbſt im Widerſpruch zu ſtehen ſcheint. Schultheß's Erklärung a. a. O., daß dazu ἐλαίου שֶׁמֶן aus 2 Moſ. 30 25. zu ergänzen ſei, verdient kaum der Erwähnung.

wir nicht mit Carpzov οἴδαμεν, da der Verfaſſer vielmehr den Schluß machen will, den Paulus ganz verkennt: weil Irrthum und Wahrheit mit einander nicht verwandt ſind, ſondern vielmehr einander gegenüber ſtehen, ſo könnt ihr, die ihr die Wahrheit habt, nicht in Irrthum verfallen; welcher Gedanke zur Vervollſtändigung zu ergänzen iſt. ἀλήθεια das Evangelium, wie Gal. 2, 5. 14. Kol. 1, 5., dient zur nähern Beſtimmung des πάντα V. 20.

V. 22. Der Verfaſſer erklärt durch das concretum ψεύστης (vgl. V. 4.) den Begriff von ψεῦδος V. 21., und unterſcheidet den bloßen ψεύστης vom ἀντίχριστος dadurch, daß er den erſtern nur die Meſſiaswürde Jeſu, den letztern aber dieſe und Gott ſelbſt als den Vater läugnen läßt. Lücke und Paulus erklären daher die Stelle falſch, weil ſie dieſen feinen Unterſchied ganz überſehen, wodurch der ἀντίχριστος als im höchſten Grade des ψεῦδος ſich befindend dargeſtellt werden ſoll. Ob der Verfaſſer hier eine falſche Anſicht vom Antichriſt, und zwar die blos politiſche, wie Lücke meint, berückſichtige, ergiebt ſich wenigſtens aus den Worten nicht.

V. 23. Wie nahe aber ein ψεύστης und ἀντίχριστος mit einander verwandt ſind, zeigt der Verfaſſer dadurch, daß er die Behauptung aufſtellt: wer den Sohn, d. h. die Meſſiaswürde Jeſu läugne, habe auch den Vater nicht, d. h. kenne auch Gott in ſeinem Verhältniß zum Meſſias nicht; und überläßt dem Leſer den Schluß zu machen, daß vom Nichthaben zum beſtimmt ausgeſprochenen Läugnen Gottes, von jenem blos negativen Gefühl zu dem poſitiven Gedanken ein kleiner Schritt ſei; und der bloße Lügner leicht ein Antichriſt werden könne, vgl. 4, 3. Der als Bejahung denſelben, als Verneinung ausgeſprochenen, Gedanken wiederholende Satz ὁ ὁμολογῶν — ἔχει, der in älteren Ausgaben fehlt, iſt der Weiſe des Johannes ganz angemeſſen, und daher auf Grund guter Handſchriften in den Text aufgenommen worden; vgl. 4, 15. (Joh. 1, 18. 14, 6.).

V. 24. Gegen alles Irrweſen der beſchriebenen Art ſchützt die Treue gegen das Evangelium, vgl. V. 14. —

ὑμεῖς οὖν darf weder mit Paulus als nominativus absolutus genommen werden, noch finden wir eine Vermiſchung zweier Conſtructionen in dieſem Satze, wie Lücke will; alle Schwierigkeit löſt ſich einfach, wenn wir die Worte ſo nehmen, als wenn ſie geſtellt wären: ὃ ὑμεῖς οὖν ἠκ. ἀπ' ἀρχῆς, von dem Augenblick eurer Bekehrung an. Der Verfaſſer meint die vor Allem den Chriſten eingeprägte Lehre, daß Jeſus der Meſſias ſei, vielleicht mit Beziehung auf Joh. 17, 3. — Zu ὑμεῖς — μενεῖτε vgl. Joh. 14, 6.

V. 25. Αὕτη bezieht ſich nicht, wie Lücke will und Grashof und de Wette überſetzen, auf das Folgende, ſondern auf das Vorhergehende, und zwar gerade deshalb, weil ἐπαγγελία Verheißung bedeutet; denn das Bleiben im Sohne und im Vater iſt gerade die von Chriſto ſeinen Bekennern gegebene Verheißung, wenn ſie ſeiner Lehre treu bleiben, wodurch ſie dann als nothwendige Folge das ewige Leben erlangen; Joh. 12, 44. 46. 50. 20, 31. So erſcheinen die Worte τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον als Appoſition, wofür ſie auch Winer, S. 302. erklärt.

V. 26. Ἔγραψα erklärt hier, wie oben, Paulus mit Recht für das briefliche Präteritum. Uebrigens endigt hier der Verfaſſer ſeine Rede gegen die Irrlehrer, und nimmt die die V. 24. ausgeſprochene Ermahnung wieder auf.

V. 27. Der im vorigen Verſe ausgeſprochene Gedanke wird weiter ausgeführt, daß der Verfaſſer jener Irrlehrer wegen dies geſagt habe, nicht der Leſer wegen, die ja die Salbung empfangen hätten, und daher keiner weitern Belehrung bedürften; Andere beziehen das Geſagte auf die Belehrungen, die jene Irrlehrer ihnen zu geben bemüht waren, was wegen V. 26. vielleicht weniger paſſend iſt. — καὶ ὑμεῖς entweder: was euch betrifft (ſo Paulus); oder wir faſſen τὸ χρ. — ἀπ' αὐτοῦ als Zwiſchenſatz, und verbinden καὶ ὑμεῖς mit καὶ οὐ χρείαν ἔχ. „und ihr habt auch nicht nöthig, euch belehren zu laſſen, denn ihr habt ja die Weihe, τὸ χρίσμα V. 20., erhalten." — Im Folgenden bilden die Worte ἀλλ' ὡς — ὑμᾶς den Vorderſatz und μενεῖτε ἐν αὐτῷ den Nachſatz. — Zu ἀλλ' ὡς — περὶ

πάντων vgl. V. 20. Joh. 14, 26. — καὶ ἀληθές — ψεῦδος iſt Appoſition zu χρίσμα, und de Wette bezieht es fälſchlich auf πάντων. — Die Worte καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς nimmt Lücke mit Unrecht für eine Reaſſumtion des Vorigen, ſo wie Winer, S. 493. falſch einen beſondern Nachdruck in ihnen findet. Auf die richtige Auffaſſung führt die genaue Beobachtung des verſchiedenen Tempus in διδάσκει und ἐδίδαξεν, womit der Verfaſſer die einſt geſchehene und die immer noch fortdauernde Belehrung des χρίσμα bezeichnen will: wie es euch noch belehrt und wie es euch zuerſt belehrt hat; ein correcterer Schriftſteller würde allerdings die die Vergangenheit bezeichnende Form vorausgeſtellt haben. Jedoch iſt auch Carpzovs Erklärung nicht zu verwerfen, der ſchon bei καὶ καθώς den Nachſatz beginnt. — Zu μενεῖτε ἐν αὐτῷ, sc. Χριστῷ wegen des folgenden Verſes, vgl. V. 24.; bedeutende Handſchriften leſen μένετε, wahrſcheinlich durch V. 28. verleitet.

V. 28. Der Verfaſſer bezieht ſich wieder auf V. 18. zurück, und alles dazwiſchen Geſagte zuſammenfaſſend knüpft er mit καὶ νῦν an, was wir durch: und ſo bleibet denn u. ſ. w. überſetzen. Paulus falſch: „auch ſchon jetzt", im Gegenſatze zu der Lehre der Magier, daß die Geiſter erſt nach dem Tode in das Lichtreich ſich aufſchwingen würden. — φανερωθῇ bezieht ſich auf die Erſcheinung Chriſti zum Gericht, was durch die Schlußworte ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ beſtätigt wird. — αἰσχυνθ. ἀπ' αὐτοῦ das hebräiſche בּוֹשׁ מִן, damit wir nicht durch unſere Verurtheilung vor denen beſchämt werden, die im Gerichte beſtehen. — παῤῥησίᾳ kann allerdings wie 2 Kor. 7, 4. die Bedeutung von Zutrauen, nämlich zu uns ſelbſt, haben, was Lücke läugnet; da es doch in dieſer Bedeutung nur einen richtigen Gegenſatz zu αἰσχυνθῶμεν bildet. Dieſe Grundbedeutung des Wortes wird von Johannes erſt durch das hinzugefügte πρός 3, 21. 5, 14. verändert.

Kap. III.

Inhalt: Er zerfällt in zwei Abſchnitte, deren erſter bis V. 15. die Möglichkeit darſtellt, durch Entſagung der Sünde zur Kindſchaft Gottes zu gelangen und zum ewigen Leben, im Gegenſatze zu den Anhängern des Teufels, die den Tod erhalten. Im zweiten Abſchnitt wird bewieſen, daß, wer dahin beſonders durch die Liebe gelangt ſei, auch vor dem dereinſtigen Gerichte Gottes ſich nicht zu fürchten habe — V. 24.

Kap. 2. V. 29. gehört ſchon zum Folgenden, da er den Eingang zu dem in den nächſten Verſen ausgeführten Gedanken bildet, indem der Verfaſſer, durch die Idee des Gerichtes darauf hingeführt, den Begriff der chriſtlichen δικαιοσύνη, aus der die Kindſchaft Gottes entſpringt, entwickelt. Daß übrigens hier mit dem Subject gewechſelt wird, und unter δίκαιος Gott (vgl. 1, 9.) zu verſtehen iſt, ergiebt ſich aus den Worten ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται, da das N. T. nur ein Gezeugtſein aus Gott (vgl. Jak. 1, 18.) kennt, und 3, 10. dies mit beſtimmten Worten ausgeſprochen wird. Der Sinn iſt: ſo wie Gott ſelbſt gerecht iſt, ſo iſt auch jeder, der Gerechtigkeit übt, aus Gott. — Den Begriff der δικαιοσύνη erklärt Johannes ſelbſt durch den Gegenſatz der ἁμαρτία (und ἀνομία 3, 4.) 3, 8. vgl. Jak. 3, 18., Uſteri, S. 99., der die δικαιοσ. dem weſentlichen Gehalt nach für gleichbedeutend mit ζωή hält.

Kap. 3. V. 1. Mit Unrecht behauptet Lücke, daß hier durch Hinweiſung auf das Weſen der Kindſchaft Gottes die weitere Entwickelung jenes Gedankens unterbrochen werde, da vielmehr der Zuſammenhang genau dieſer iſt: 2, 29. hat der Verfaſſer gezeigt, was von Seiten des Menſchen dazu gehöre, daß er ein Kind Gottes werden könne (denn das ἐξ αὐτοῦ γεγένν. entſpricht dem τέκνα θεοῦ κληθ. 3, 1.); hier entwickelt er, was von Seiten Gottes dazu veranſtaltet worden iſt. — Den Begriff der ἀγάπη erklärt der Verfaſſer ſelbſt 4, 9. vgl. Joh. 3, 16. — Zu τέκνα θεοῦ vgl. Matth. 5, 45. Joh. 1, 12. — διὰ τοῦτο bezieht Lücke falſch auf das Vorige, da es vielmehr mit de Wette auf die folgenden Worte ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν zu beziehen iſt, welche

Bedeutung des demonſtrativen Pronomens uns bei Johannes nicht fremd iſt, vgl. 1, 4. — Calov, Carpzov, Lange nehmen *οὐ γινώσκει* für *μισεῖ* V. 13., was aber nur eine abgeleitete Bedeutung ſein kann. — *κόσμος* hat im Allgemeinen dieſelbe, bereits 2, 15. angegebene Bedeutung, die nur bald abſtracter bald concreter iſt; hier findet das Letztere Statt.

V. 2. *Νῦν τ. ϑ. ἐσμεν* denn wir haben das *χρίσμα* (2, 27.), wer aber dieſes beſitzt, vollbringt *δικαιοσύνη*, und wer dieſe vollbringt, iſt aus Gott, d. h. ein Kind Gottes, 2, 29. Das ſind wir jetzt, was wir aber dereinſt ſein werden, iſt uns noch nicht einmal offenbart worden. — *ὅτι ἐάν* nach Grotius und Carpzov für *ὅταν*. — Zu *φανερ.* ergänzen wir beſſer *τί ἐσόμεϑα*, als daß wir es auf die Erſcheinung Chriſti beziehen. — Damit *οἴδαμεν* übrigens nicht dem vorhergegangenen *οὔπω ἐφανερώϑη* widerſpreche, müſſen wir aus *ὅμοιοι* den Begriff des Ungefähren hervorheben: noch iſt nicht offenbar, was wir ſein werden, aber ungefähr wiſſen wir, daß, wenn es offenbart werden wird, wir ihm (*ϑεῷ*) ähnlich ſein werden, vgl. Matth. 4, 48. 2 Kor. 3, 18. Auf Chriſtus wegen Röm. 8, 29. Kol. 3, 3. dieſe Aehnlichkeit zu beziehen, wie Carpzov thut, iſt wegen des Folgenden unſtatthaft; denn auch Chriſtus Matth. 5, 8. verſpricht als Preis das Schauen Gottes, was ſonſt dem Menſchen verſagt iſt, Joh. 1, 18. (vgl. Joh. 3, 36.).

V. 3. Nachdem V. 1. 2. eine nähere Beſtimmung des *ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται* 2, 29. gegeben worden, wird der dort ausgeſprochene Gedanke hier wieder aufgenommen und weiter fortgeführt. — *ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ* nämlich ihn zu ſehen, was Chriſtus ſelbſt in der angeführten Stelle von der Reinheit des Herzens abhängig macht. Durch den von ihm gebrauchten Ausdruck *καϑαροὶ τῇ καρδίᾳ* erklärt ſich daher der Begriff von *ἁγνίζει ἑαυτόν*. — Unter *ἐκεῖνος* darf natürlich nur Chriſtus verſtanden werden, vgl. 2, 6., der den Chriſten die Möglichkeit des *ἁγνίζειν ἑαυτόν* gezeigt hat; denn ſo muß offenbar der Sinn des Zuſatzes *καϑὼς — ἐστι* gefaßt werden; daß *ἁγνός* und *δίκαιος*

2, 29. Wechſelbegriffe ſind, darauf hat ſchon Lücke aufmerkſam gemacht; vgl. 2 Kor. 7, 1. Jak. 4, 8.

V. 4. Der Verfaſſer will zeigen, worin das Reinigen ſeiner ſelbſt beſtehe, und daß nicht blos eine Uebertretung des äußern Geſetzes (ἀνομία) ſondern auch ſchon des innern Sittengeſetzes (ἁμαρτία) demſelben widerſtrebe, weil beides dem Weſen nach zuſammenfalle (καὶ ἡ — ἀνομία), da die ἀνομία nur die äußere Erſcheinung der ἁμαρτία ſei. So dient dieſer Vers zur Erläuterung des vorigen, und wir können an dieſer Stelle nicht mit Lücke eine Antitheſe gegen den Irrthum derer finden, die aus Mißverſtehen der chriſtlichen Lehre von der Freiheit den poſitiven Charakter des Sittengeſetzes läugneten.

V. 5. und 6. Auch bei der Auffaſſung und Erklärung dieſer Verſe irrt Lücke, wenn er hier nur an ein Verbieten der Sünde denkt. Dadurch ſtehen ſie viel zu aphoriſtiſch da, und wir verkennen den genauen Zuſammenhang mit dem Vorigen; indem hier vielmehr ein Beweis dafür geliefert werden ſoll, wie das ſich Reinigen, d. h. nicht Sündigen überhaupt für den Menſchen durch das Verſöhnungsamt Chriſti möglich gemacht ſei. — καὶ οἴδατε auch wißt ihr ja u. ſ. w. — ἐφανερώθη vgl. 2, 28. — Die Redensart αἴρειν τ. ἁμαρτ. das hebräiſche נָשָׂא עָוֹן iſt dem jüdiſchen Opfercultus und dem Gebrauch des Sündenbockes entnommen, wie ſich das noch deutlicher Joh. 1, 29. ausſpricht; denn ohne allen Grund behauptet Lücke, daß das Wort in dieſer evangeliſchen Stelle in einer andern Bedeutung gebraucht ſei. Bei Johannes hat ſich natürlich jene kraſſe jüdiſche Vorſtellung mehr ins Ideale vergeiſtigt, obgleich wir freilich 1, 7. vgl. 2, 2. geſehen haben, daß auch er noch des Blutes Chriſti zur Reinigung des Menſchen von der Sünde bedarf, und wir den Geiſt der apoſtoliſchen Dogmatik ſehr verkennen würden, wenn wir dies durchaus nur für bildliche Redeweiſe halten wollten. — καὶ ἁμαρτία dürfen wir nicht für γάρ nehmen, wohl aber ihm eine adverſative Bedeutung beilegen; der ganze Ausdruck entſpricht dem καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστι V. 3. — ἔστι erklärt Lücke richtig von der fortdauernden Thätigkeit des vorbildlichen Lebens Chriſti und der Erinnerung

an dieſelbe; ſo auch Winer, S. 219.; und daher überſetzt Lange falſch: er duldet die Sünde nicht. — Πᾶς — μένων vgl. 2, 28. — οὐχ ἁμαρτάνει iſt wegen 2, 1. nicht in ſeiner ſtrengen Bedeutung zu nehmen, ſondern der Verfaſſer ſetzt hier abſichtlich die Begriffe von Sünde und Nichtſünde nur in ihrem weiteſten Umfange einander gegenüber. — ἑώρακεν braucht Johannes wie das hebräiſche רָאָה häufig in der Bedeutung von „erkennen", vgl. Joh. 1, 34. 3, 11. 32. (aber nicht 1 Joh. 1, 1., was Lücke fälſchlich hieher zieht), und iſt daher ein verwandter Begriff von ἔγνωκεν 2, 3., was auch hier eben ſo falſch von Einigen durch „lieben" überſetzt, wie das ἑώρακεν von Andern auf eine perſönliche Bekanntſchaft mit Chriſto bezogen wird; wogegen ſchon die von hier entlehnte Stelle 3 Joh. 11. iſt. Auch Lücke überſetzt nicht richtig: der hat von ihm nicht erfahren; was durchaus nicht erſchöpfend genug iſt. — Das trennende οὐδέ darf gegen die Sinnverwandtſchaft beider Begriffe keineswegs angeführt werden. Die ganz verſchiedene Auffaſſung von Paulus, der hier überall αὐτόν für θεόν nimmt, und in dem οὐχ ἑώρακεν *) einer Widerlegung jener Gnoſtiker ſieht, die ſich einer beſondern, tiefen Anſchauung Gottes in myſtiſchem Sinne rühmten, würde nicht ganz zu verwerfen ſein, wenn er nicht durch dieſen immerwährenden Wechſel des Subjects allen Gedankenzuſammenhang zerriſſe, und in größter Unordnung das Geſagte durch einander würfe, und wenn die Grammatik nicht eine nähere Beziehung des Perſonalpronomens verlangte, ſ. Winer, S. 128.

V. 7. Μηδ. πλαν. der Verfaſſer blickt wieder auf die ἀντίχριστοι 2, 18. zurück, die wahrſcheinlich auch die äußere Gerechtigkeit vor dem Geſetze als überflüſſig und unnöthig darſtellten. — ὁ ποιῶν — δίκ. ἐστι vgl. 2, 29. — καθὼς — δίκ. ἐστιν vgl. V. 3.

V. 8. Der Zuſammenhang iſt dieſer: wer ſich aber doch verführen läßt, begeht Sünde, und wer dieſe begeht, die

---

*) Auch könnte es alsdann mit ὀψόμεθα αὐτόν V. 2. in Verbindung gebracht werden.

als *ἁμαρτία* den Gegenſatz der *δικαιοσυνη* bildet, iſt vom Teufel, wie der *δίκαιος* von Gott 2, 29. — *ἐκ τοῦ διαβ.* vgl. Joh. 8, 44. — *ἀπ᾽ ἀρχῆς* nicht wie Lücke will: ſeit dem Sündenfalle, ſondern mit Paulus: ſo lange es einen Teufel giebt, d. h. es gehört zum Weſen des Teufels, daß er, ſo lange er Teufel iſt, ſündigt, das Böſe will. Carpzov erklärt es falſch: primus fuit qui incepit peccare. — *εἰς τοῦτο ἐφαν.* vgl. V. 5. — *ἵνα λύσῃ — διαβ.* vgl. Joh. 12, 31. 16, 11. Zur Vervollſtändigung des Ganzen gehört noch die Anwendung: weil alſo der Teufel gerichtet und vernichtet iſt, ſo ſind auch mit ihm bereits alle Sünder vernichtet.

V. 9. Der Verfaſſer wiederholt durch den Gegenſatz denſelben Gedanken, wie wir es bei ihm gewohnt ſind, vgl. V. 6. — *πᾶς ὁ γεγενν.* vgl. 2, 29. gleich יְלוּד Hiob 14, 1. — Unter *σπέρμα* verſtehen ſchon Klemens von Alexandrien und Auguſtin, dann unter den Neuern Grotius und Roſenmüller mit Berufung auf Matth. 13, 23. 1 Petr. 1, 23. Jak. 1, 18. das Evangelium, *λόγος τ. θεοῦ*, was ſchon Lücke als unſtatthaft erwieſen hat. Aber auch ſeine und Bretſchneiders Erklärung, daß *σπέρμα* gleich *πνεῦμα ἅγιον* ſei, iſt gezwungen, beſonders da Johannes alsdann hier ein Bleiben Gottes im Menſchen behaupten würde, da er bis jetzt umgekehrt nur ein Bleiben des Menſchen in Gott kennt, 1, 7. 2, 6. 24. Daher iſt jedenfalls die ſchon von Lange verſuchte und von Paulus gebilligte Auslegung einfacher, beſſer und dem neuteſtamentlichen Sprachgebrauche angemeſſener, der zufolge *σπέρμα αὐτοῦ* ſo viel als *ὁ γεγεννημένος ἐκ τ. θεοῦ* oder *τέκνα τ. θ.* V. 10., gleich dem hebräiſchen זֶרַע iſt; vgl. *ἐκ σπορᾶς* 1 Petr. 1, 22. Denn nach der Vorſtellung des Johannes bleibt der Nichtſünder in Gott, er iſt aber auch aus Gott, und ſo ſagt er: Gottes Geſchlecht bleibt in Gott, vgl. 5, 18. Aber dies Geſchlecht, fährt er fort, ſündigt nicht blos nicht, ſondern es kann überhaupt gar nicht ſündigen, weil es aus Gott iſt: ein Ausſpruch, der in Verbindung mit 2, 1. erſt in ſeiner ganzen Tiefe erfaßt und ohne Mißverſtändniß erkannt werden kann, vgl. Joh. 3, 6.;

weshalb οὐ δύνατ. denn auch nicht für οὐ θέλει genommen werden darf.

V. 10. Ἐν τούτῳ — θεοῦ vgl. Joh. 3, 21. 1, 12.; in dem in Gott Bleiben und dem Sündigen beſteht alſo der Unterſchied der Kinder Gottes und des Teufels. Uebrigens hält Johannes die Liebe für das Weſen der δικαιοσύνη, und parallelisirt in dieſem Sinn den μὴ ποιῶν δικαιοσύνην mit dem μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, vgl. 2, 9.

V. 11. Ἀπ᾽ ἀρχῆς wie 2, 7. — ἵνα ἀγαπ. ἀλλ. vgl. 2, 9. Joh. 13, 34. — Statt ἀγγελία findet ſich auch wie 1, 5. die Lesart ἐπαγγελία.

V. 12. Der Zuſammenhang iſt: wer ſeinen Bruder nicht liebt, iſt nicht von Gott V. 10., denn die Liebe iſt ein ausdrückliches Gebot des Chriſtenthums V. 11.; ihr, die ihr von Gott ſein wollt, müßt daher nicht wie der Bruderhaſſer Kain ſein, der vom Teufel war. Dem Sinne nach behauptet daher Paulus mit Recht, daß die Worte οὐ καθὼς Κάϊν für ſich ſtehen; nur erlaubt die Abgeriſſenheit der Worte ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν nicht eine ſolche Trennung des Satzes, und daher ergänzen wir mit Grotius am Anfange des Verſes nach οὐ: ὦμεν, ſo auch Winer, S. 468. — ἐκ τοῦ πονηροῦ vgl. 2, 13. gleich ἐκ τ. διαβόλου V. 8., τέκνον τ. διαβ. V. 10. — καὶ χάριν τίνος um das Teufliſche des Haſſes, der Luſt am Böſen darzuſtellen, macht Johannes auf die Schuldloſigkeit des Bruders Kains aufmerkſam, und weicht, um die Bosheit des letztern recht hervorzuheben, in der Erzählung des Grundes zum Morde von der altteſtamentlichen Geſchichte 1 Moſ. 4. ab. Aber Lücke's Vermuthung, daß Johannes nach einer vielleicht unter den damaligen Juden nicht ungewöhnlichen Anſicht Kain als den Repräſentanten der böſen, Abel als den der guten Menſchen anzuſehen ſcheine, findet wenigſtens in den Worten keine Stütze.

V. 13. Wundert euch daher nicht, daß die Welt euch haßt, denn ſie gleicht dem Kain, ſie kennt weder die Liebe, noch euch, die ihr ſie ausübt, vgl. 3, 1. Joh. 17, 14.

V. 14. Ὅτι μεταβ. — ζωήν vgl. Joh. 5, 24. Der neuteſtamentliche Sprachgebrauch verſteht im Allgemeinen zwar unter θάνατος, wie die Hebräer unter מות, das ſittliche Verderben, allein der ganze Zuſammenhang lehrt, daß Johannes hier den concreten Begriff des Teufels damit verbindet. Denn nach V. 10. iſt der Liebende von Gott, der Nichtliebende vom Teufel, den nach 2, 13. erſt jeder, der in das Chriſtenthum εἰς τὴν ζωήν (2, 25.) eintritt, überwinden muß (μεταβεβήκαμεν), und in dem der Nichtliebende, der Nichtchriſt verbleibt (μένει ἐν τ. θανάτῳ vgl. 2, 9.), wie der Chriſt in Gott (ἐν τῷ φωτί 2, 10.); ſo identificiren ſich bei Johannes die Begriffe von θεός, φῶς, ζωή (1, 5.), und wiederum διάβολος, σκοτία, θάνατος, je nachdem es ihm nothwendig ſcheint, mehr das Abſtractum oder das Concretum hervorzuheben. — Die Worte ὅτι ἀγαπ. τ. ἀδελφ. beziehen ſich auf μεταβεβήκαμεν, und geben den Grund an, weshalb wir aus dem Tode zum Leben übergegangen ſind; und daher irrt Lücke, wenn er die ζωή für die Wurzel der Liebe ausgiebt, da vielmehr umgekehrt hier mit deutlichen Worten behauptet wird, daß, weil wir lieben, wir das Leben erlangen.

V. 15. Der Ausſpruch πᾶς — ἀνθρ. ἐστί beſtätigt noch mehr die zum vorigen Verſe von θάνατος gegebene Erklärung; denn hier verſtärkt Johannes den Ausdruck: während er V. 14. behauptet, daß der Nichtliebende vom Teufel ſei, ſtellt er hier den Haſſenden geradezu mit dem Teufel gleich, den er Joh. 8, 44. ebenfalls ἀνθρωποκτόνος nennt. So gut alſo hier eine Steigerung des Begriffes ἐκ τοῦ θανάτου ὤν zum ἀνθρωποκτόνος anzunehmen iſt, ſo wird auch der μὴ ἀγαπῶν zum μισῶν, das negative Nichtlieben zum poſitiven Haſſe geſteigert; daher irrt Lücke, wenn er keinen weſentlichen Unterſchied zwiſchen μὴ ἀγαπᾶν und μισεῖν annimmt. — καὶ οἴδατε vgl. Eph. 5, 5.; daher brauchen wir nicht mit Lücke an das A. T. zu denken, das den Heidenchriſten nicht geläufig war; eher vielleicht noch an die Belehrungen des johanneiſchen Evangeliums. — ὅτι πᾶς — μένουσαν vgl. 2, 24. 25. Joh. 5, 38.

V. 16. Unter ἀγάπην verſtehen die ältern Erklärer mit Beziehung auf Joh. 3, 16. fälſchlich die Liebe Gottes; Andere, wie Carpzov, die Liebe Chriſti; allein der anwendende Zuſatz καὶ ἡμεῖς — τιθέναι verlangt, wie ſchon Roſenmüller, Lücke und Paulus ſahen, daß wir ἀγάπην als Weſen der Liebe faſſen; wodurch wir den Sinn erhalten: darin zeigen wir, daß wir das Weſen der Liebe erkannt haben, wenn wir bereit ſind, für unſern Bruder ſelbſt das Leben zu laſſen, wie Chriſtus gethan hat, und als höchſten Beweis der Liebe auch von andern (Joh. 15, 13.) verlangt. — ὅτι ἐκεῖνος — ἔθηκε vgl. 4, 9. 10. — Zu τ. ψυχὰς τιθέναι vgl. Joh. 10, 11. 13, 36.; das deutſche: das Leben einſetzen.

V. 17. Βίον nach ächt griechiſchem Sprachgebrauch: Lebensunterhalt, wie Luk. 15, 42. 30. 21, 4., ähnlich 1 Joh. 2, 16. Der Zuſatz τ. κόσμου bezeichnet dieſen als niedere Lebensgüter, im Gegenſatze zu den höhern geiſtigen. — καὶ θεωρῇ — ἔχοντα vgl. Jak. 2, 15. 16. — σπλάγχνα רַחֲמִים, nach hebräiſcher Vorſtellungsweiſe der Sitz der Empfindungen, daher die bildliche Redensart κλ. σπλ. ἀπ' αὐτοῦ „ihm ſein Mitleiden verſagen"; vgl. 2 Kor. 7, 15. 6, 12. Phil. 1, 8. Zu ἀπ' αὐτοῦ haben wir aber durchaus nicht nöthig, mit Carpzov und Lücke στρεφόμενος zu ergänzen, da die von Grotius gegebene Erklärung: claudere ab aliquo est excludere aliquem, hinreicht; ganz analog heißt es Matth. 11, 25.: ἀπέκρυψας ἀπὸ σοφῶν. S. Winer, S. 317. — ἀγάπη θεοῦ nicht wie Carpzov überſetzt: amor apud deum, ſondern: Liebe zu Gott; vgl. 2, 5. 10.

V. 18. Um den Uebergang leichter zu machen, dürfen wir mit Carpzov σπουδάσωμεν προσέτι oder ὕστερον βλέπετε nach τεκνία μου ergänzen. — Da λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ nicht tautologiſch ſteht, wie Lücke bemerkt, ſondern das letztere einen höhern Grad der Scheinliebe ausdrücken ſoll, ſo ergänzt Grashof μόνον eben ſo falſch zu λόγῳ, wie Semler und Lange zu γλώσσῃ; vgl. Jak. 1, 22. 2, 16.

V. 19. *Καὶ — καὶ* ſowohl — als auch; daher zieht Paulus den erſten Theil des Verſes bis *ἐσμέν* mit Unrecht zum Vorigen, um mit den folgenden Worten eine ganz neue Gedankenreihe zu beginnen. Doch darf nicht geläugnet werden, daß *ἐν τούτῳ* ſich auf das Vorhergehende bezieht: wenn wir eine ſolche aufopfernde Liebe ausüben, wie ſie V. 16 — 18. verlangt wird, ſo erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit ſind. — Die Lesarten *γνωσόμεθα* und *γινωσκόμεθα* ſtatt *γινώσκομεν* hat Lücke als unrichtig erwieſen. Auch müſſen wir ſeiner Auslegung beitreten, daß *ἐκ τ. ἀληθ.* ſo viel bedeute, als: wahrer Chriſt ſein (Joh. 15, 35. vgl. 18, 37.), wiewohl es allerdings auffallend bleibt, daß *ἀλήθεια* zweimal dicht hinter einander in verſchiedener, in allgemeiner und ganz beſtimmter Bedeutung gebraucht iſt. Allein die andere Erklärung: aufrichtig ſein, giebt eine noch unerträglichere Tautologie. Daß übrigens bei Johannes *ἀλήθεια* im Gegenſatze zu *ψεῦδος* die wahre Religion bedeute (wie auch im hebräiſchen Sprachgebrauche אֱמֶת in dieſem Sinne dem הֶבֶל gegenüberſteht), beweiſen viele Beiſpiele aus ſeinen Schriften, vgl. Joh. 1, 14. 17. 8, 32. 40. 45. 17, 17. 19. — *καὶ (ἐν τούτῳ) ἔμπροσθεν αὐτοῦ* vor Gott, gleich *ἐνώπιον αὐτοῦ* V. 22., wie auch die LXX לִפְנֵי durch *ἔμπροσθεν* überſetzen 1 Moſ. 45, 5. — *πείσ. τ. καρδ.* die Herzen beruhigen, nämlich in Beziehung auf das Gericht, wie *παῤῥησίαν ἔχειν* 2, 28. 3, 21. Paulus überſetzt daher falſch: überzeugen.

V. 20. Dieſer Vers iſt von den Auslegern für ſchwierig gehalten worden, und hat daher die verſchiedenartigſten Erklärungen erfahren müſſen. Obgleich im cod. alex. *ὅτι* das zweite Mal fehlt, und H. Stephanus *ἔτι* ſtatt deſſen lieſt, worin ihm Beza, Piscator und Pricäus folgen, ſo muß doch die Griesbachiſche Lesart beibehalten werden. Dieſer Meinung beiſtimmend beziehen einige *ὅτι*, beide Male in der Bedeutung von daß, auf *πείσομεν*, und faſſen *μείζων* als: gnädig. Andre nehmen das erſte *ὅτι* als Cauſalpartikel, und Auguſtin, Theophylakt das zweite als Abundanz, Lange und Welker als Zeichen des Nachſatzes. Camerarius, Calov, Carpzov überſetzen das erſte *ὅτι* durch weil, denn, und nehmen mit

verſchiedener Ergänzung das zweite elliptiſch; auch Lücke erklärt ſich dafür, und ergänzt vor dem zweiten ὅτι aus V. 19: γινώσκομεν, nimmt das Ganze in ſtrengem Gegenſatz zu V. 21., und erhält den Sinn: denn wenn wir die wahre Bruderliebe nicht haben, und unſer Herz uns deshalb verurtheilt, ſo wiſſen wir, daß Gottes richterliche Strenge größer iſt als unſer Herz, und er Alles weiß. Wenn dagegen unſer Herz uns wegen Mangel an Bruderliebe nicht verdammt, ſo haben wir Zuverſicht zu Gott, u. ſ. w. Allein dieſe Auslegung giebt einen unpaſſenden, dem Geiſte des Johannes widerſprechenden Sinn; woher bereits Winer, S. 467. ſich dagegen ausgeſprochen hat. Andreä nimmt ὅτι ἐάν für ὅταν und das zweite ὅτι als Cauſalpartikel; Hoogeween, Morus, Nöſſelt, Paulus, Roſenmüller ὅτι ἐάν für ὅ,τι ἄν. Auch dieſe ſehen nur darin das Richtige, daß ſie dieſen Vers in genaue Verbindung mit dem vorigen ſetzen; und in dieſem Punkte ihnen folgend ſcheint dieſe ganz einfache und wortgetreue Auffaſſung den beſten Sinn zu geben: Auch beruhigen wir vor Gott unſer Gewiſſen (dieſes bezeichnet καρδία, wie לֵב, ſehr häufig im N. T.) damit, daß, wenn unſer Gewiſſen uns auch wegen nicht vollſtändiger Erfüllung des Gebotes der Liebe (V. 22.) verurtheilt, doch Gott, weil er größer als unſer Gewiſſen iſt, auch Alles weiß, alſo auch weiß, daß wir wenigſtens das redliche Beſtreben haben, jenes Gebot zu erfüllen, wenn auch nicht immer unſre Kräfte dazu ausreichen, folglich uns nicht ſo ſtrenge beurtheilt, wie wir ſelbſt im Gefühl unſrer Schuld es thun ſollen, ſondern Gnade für Recht ergehen läßt, vgl. 2, 1. Die Ueberſetzung iſt alſo ſo, als wenn die Stellung der Worte dieſe wäre: *καὶ ἔμπρ. — ἡμῶν, ὅτι ὁ θεὸς, ὅτι μείζων ἐστὶν τ. καρδ. ἡμῶν, καὶ* (auch) *γινώσκει πάντα, ἐὰν καταγ. ἡμῶν ἡ καρδία*, und ὅτι wird beide Mäle als Cauſalpartikel genommen.

V. 21. Der Verfaſſer fügt noch eine Steigerung des Geſagten hinzu: wenn wir aber die wahre Liebe ausüben (τὰς ἐντ. — ποιοῦμεν V. 22.), folglich auch unſer Gewiſſen, weil es keinen Grund dazu hat, uns nicht verurtheilt, ſo iſt es nicht blos beruhigt, ſondern wir haben auch eine

feſte Zuverſicht auf Gott. Daß dieſe ſich hauptſächlich auf das Gebot bezieht, zeigt der folgende Vers und 5, 14.

V. 22. *Καὶ ὃ — παρ᾽ αὐτοῦ* vgl. Joh. 16, 24. Matth. 7, 7. Luk. 11, 9. Jak. 1, 5. — *ὅτι τ. ἐντολὰς αὐτοῦ τηρ.* vgl. V. 16. Joh. 13, 34.

V. 23. Der Verfaſſer läßt ſich ſelbſt darüber weiter aus, was er unter den Geboten, die wir halten ſollen, verſteht: nämlich den Glauben an den Namen, d. h. die Meſſiaswürde Jeſu, vgl. 2, 12. 22. Joh. 1, 12., und die Liebe unter einander, vgl. 2, 4. 10. 3, 16. — *καθὼς ἔδωκεν ἐντ. ἡμῖν* vgl. Mark. 12, 31.

V. 24. Mit Lücke entſcheiden wir uns dafür, daß in dieſer Stelle unter *αὐτός* Gott und nicht Chriſtus zu verſtehen ſei. — *ὁ τηρῶν — ἐν αὐτῷ* vgl. 2, 5. — *καὶ ἐν τούτῳ* nämlich *ἐκ τοῦ πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν* (Joh. 14, 26.), erkennen wir, daß er (*θεός*) in uns bleibt, vgl. 4, 13. Ueber das Anakoluth in dieſem Verſe vgl. Winer, S. 450. Paulus mißverſteht dieſe Stelle ganz, indem er *πνεῦμα* zum Subject von *μένει* macht.

Kap. IV.

Inhalt: Im erſten Abſchnitte eine wiederholte Warnung vor Irrlehrern, deren Kenñzeichen angegeben werden: bis V. 6. Hierauf im zweiten Abſchnitte die Fortſetzung der Ermahnung zur Liebe, deren Nothwendigkeit, Werth und Weſen dargethan wird: bis zum Schluſſe des Kapitels.

V. 1. Die Erwähnung des göttlichen Geiſtes 3, 24. führt den Verfaſſer auf die Behauptung, daß es auch ungöttliche, unſaubre Geiſter (*πνεύματα ἀκάθαρτα* Offenb. 16, 13., *πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθ.* Luk. 4, 33.) gebe, die den Menſchen eben ſo gut, wie der göttliche erfüllen könnten, und ihn irre leiteten und zum Irrlehrer machten. Die Aufforderung, die Geiſter genau zu prüfen (was Paulus 1 Kor. 12, 10. *διάκρισις πνευμάτων* nennt), ſchaltet nun der Verfaſſer als

Epiſode ein, indem er zugleich lehrt, auf welche Weiſe man ſie zu prüfen habe; wozu nach der pauliniſchen Anſicht allerdings ein beſondres χάρισμα gehört. — πᾶν πνεῦμα in Verbindung mit ψευδοπροφῆται ſind die pauliniſchen πνεύματα προφητῶν 1 Kor. 14, 32., die λαλοῦντες ἐν πνεύματι 1 Kor. 12, 3. vgl. 2 Theſſ. 2, 2. 1 Tim. 4, 1.; recht gut kann die Bedeutung dieſes Wortes an dieſer ganzen Stelle mit unſerm deutſchen: Begeiſterung, verglichen werden. — Zu ψευδοπροφ. vgl. 2, 18. Jud. 19. — ἐξελ. εἰς τ. κόσμ. ganz allgemein: Auftreten in der Welt, wie Joh. 6, 14. 16, 28.

V. 2. Ἐν τούτῳ geht nach johanneiſchem Sprachgebrauch auf das Folgende, nämlich πᾶν πνεῦμα — ἐληλυθότα, in welchen Worten der ſtrenge hiſtoriſche Gehalt nicht überſehen werden darf. Denn offenbar im Gegenſatze zu den Behauptungen irgend einer ketzeriſchen Parthei, welche die Möglichkeit der Erſcheinung des Meſſiasgeiſtes in einem menſchlichen Körper läugneten, dringt der Verfaſſer hier auf das Beſtimmteſte auf den Glauben an den menſchlich erſchienenen Meſſias, und giebt dieſen ſogar, ähnlich wie Paulus 1 Kor. 12, 3., für das Kennzeichen eines göttlich begeiſterten chriſtlichen Propheten aus. Demnach drückt das ἐν σαρκὶ ἐληλ. wie Lücke richtig bemerkt, nichts Anderes als die reale Menſchheit des Erlöſers aus, vgl. Joh. 1, 14. Röm. 1, 3. 4. 1 Tim. 3, 16. Die Lesart ἐληλυθέναι iſt falſch.

V. 3. Der Verfaſſer erklärt ſich noch deutlicher, indem er in der Negation den eben ausgeſprochenen Gedanken umkehrt, wie wir das bereits an ihm gewohnt ſind, vgl. 2, 23. — Die Lesart dieſer Worte iſt ſehr ſchwankend; denn nach Ἰησοῦν kennen ältere Handſchriften noch den Zuſatz Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, was Origenes und Cyrill ganz oder theilweiſe weglaſſen. Sokrates, Auguſtin leſen ohne dieſen Zuſatz nach πνεῦμα die Worte ὃ λύει. Tertullian verbindet beide Lesarten; vgl. Paulus, S. 210. Lücke will τόν vor Ἰησοῦν entfernen, doch die Worte Χρ. ἐν σ. ἐληλ. beibehalten, die Griesbach als unächt verwirft; wir entſcheiden uns für die Beibehaltung von beiden. — καὶ τοῦτό sc. πνεῦμα (nicht σημεῖον, wie Andre wollen) ἐστι τὸ τοῦ ἀν-

τιχρ. vgl. 2, 22. 23. — *ὅ* bezieht ſich ebenfalls auf *πνεῦμα*, und nur aus Mißverſtändniß kann H. Stephanus ſtatt deſſen *ὅν* vorſchlagen. — Zu *ἀκηκόατε* und *καὶ νῦν* vgl. 2, 18.

V. 4. *Νενικ. αὐτούς* sc. *ψευδοπροφ.* V. 1. und daher nicht mit Lücke auf *ἀντίχριστος* V. 3. als Collectivbegriff zu beziehen: eine Anſicht, die ihn auch dazu verleitet, die ganze Stelle von der Ueberwindung der Welt zu verſtehen, wie 2, 14.; wogegen aber durchaus die Pluralform *αὐτούς* ſich auflehnt. Wir beziehen daher mit Grotius das Geſagte auf eine bereits geſchehene Ueberwindung von Irrlehrern: ihr aber ſeid von Gott, und habt den Verführungen jener Irrlehrer ſiegreich widerſtanden; und zwar, wie im Folgenden hinzugefügt wird, durch den Beiſtand des göttlichen Geiſtes, der mächtiger iſt als der weltliche. — *ὁ* sc. *θεός* 3, 24. — *ἐν ὑμῖν* sc. *μένων* V. 12. — *ἡ ὁ* sc. *πονηρός* 2, 14. oder *διάβολος* 3, 8. 10., der nach johanneiſcher Anſicht *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* iſt Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11., oder was hier des Gegenſatzes wegen noch beſſer paßt: *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, wie Paulus ihn 2 Kor. 4, 4. geradezu nennt.

V. 5. *Αὐτοί* sc. *ψευδοπροφῆται* V. 1. — *ἐκ τοῦ κόσμου εἰσί* vgl. Joh. 8, 23., gleich *τέκνα τοῦ διαβόλου* 3, 10. — Zu *διὰ — λαλοῦσι* vgl. Joh. 3, 6. 31. — *καὶ ὁ κόσμ. αὐτῶν ἀκούει* zollt ihnen Beifall, vgl. Joh. 5, 24. 8, 43. 9, 27. 18, 37.

V. 6. *Ἡμεῖς* bildet den Gegenſatz zu den *αὐτοί* V. 5. — *ὁ γινώσκων τ. θ.* vgl. 2, 3. 4. — *ὅς οὐκ — ἡμῶν* vgl. Joh. 8, 47.; er hört auf unſere Lehre, daß Jeſus wirklich der im Fleiſche erſchienene Meſſias iſt, V. 2., nicht; denn im Bekennen oder im Läugnen dieſer Lehre beſteht der Unterſchied eines Geiſtes der Wahrheit (*ἐκ τοῦ θεοῦ* V. 2.) und eines Geiſtes des Irrthums (*ἐκ τοῦ κόσμου* V. 5.), wie der Verfaſſer ſelbſt hinzuſetzt. — In den Schlußworten *ἐκ τούτου γιν. — πλάνης* faßt er alſo das Weſen der verſchiedenen Geiſter zuſammen, zu deren Prüfung er nach V. 1. ſeine Leſer anleiten wollte, und ſchließt damit die nur zur weitern Ausführung von 3, 24. gehörige Epiſode.

V. 7. Der Verfaſſer kehrt zu der im vorigen Kapitel gegebenen Ermahnung zur Liebe, namentlich zu V. 23. zurück, und folgert in dieſer Art: da ihr aus Gott, Gottes Kinder ſeid V. 4., und Gott erkannt habt in ſeinem Weſen 2, 3., ſo müßt ihr euch auch lieben, weil die Liebe aus Gott iſt. Ja, fügt er als Steigerung hinzu, ſie iſt nicht blos aus Gott, ſondern Gott ſelbſt V. 8., und überläßt es ſeinen Leſern, den weitern Schluß daraus zu ziehen, daß ſie, da Gott und die Liebe eins ſind, auch aus der Liebe (ἐκ τ. θεοῦ) ſind, worin alſo eine Aufforderung mehr liegt, Liebe auszuüben. Daß daher der cod. alex. mit Unrecht zu ἀγαπῶν V. 7. τὸν θεόν hinzufügt, da Johannes von der Bruderliebe in der ganzen Stelle ſpricht (vgl. Kap. 3, 16. 23.), lehrt namentlich V. 10.

V. 9. Die Worte ἐν τούτῳ — ἐν ἡμῖν überſetzt Winer, S. 352. richtig: darin that ſich die Liebe Gottes an uns kund, und macht ἐν ἡμῖν nicht unmittelbar von ἀγάπη abhängig, da ſonſt ἡ ἐν ἡμῖν ſtehen würde. De Wette überſetzt daher wenigſtens den Worten nach nicht ganz richtig: die Liebe Gottes gegen uns; Grashof aber ganz fälſch: darin hat ſich uns (ἐν ἡμῖν alſo als bloßen Dativ!) die Liebe offenbart. — Der Ausdruck μονογενῆ iſt aus der jüdiſch-alexandriniſchen Theoſophie jener Zeit zu erklären, die in concreter Vorſtellungsweiſe Gott einen Sohn beilegte. Einzig und allein in dieſer Beziehung iſt das Wort, das in der Bedeutung von μόνος γεννηθείς auch in anderen Stellen des N. T. vorkommt, bei Johannes als Beiwort Jeſu aufzufaſſen, Joh. 1, 14. 16, 18. 18, 3., wofür Paulus um denſelben Begriff zu geben πρωτοτόκος gebraucht. Die andere, das Verhältniß des Sohnes zum Vater ganz aufhebende, Erklärung: vielgeliebt (weil die LXX das hebräiſche יָחִיד durch μονογενῆ überſetzen), iſt daher ganz unſtatthaft. Dr. Paulus, S. 214. will beſonders den Begriff des μόνος hervorheben. — Zu ὅτι — αὐτοῦ vgl. Joh. 3, 16. — Zu ζήσωμεν vgl. 2, 17. 25. 5, 13.

V. 10. Der Verfaſſer zeigt das Weſen der Liebe (ἀγάπη, wie 3, 16.), daß ſie uneigennützig, ohne Verdienſt und Gegenliebe ſich hingeben müſſe, und beweiſt dies

τιχρ. vgl. 2, 22. 23. — ὃ bezieht ſich ebenfalls auf πνεῦμα, und nur aus Mißverſtändniß kann H. Stephanus ſtatt deſſen ὃν vorſchlagen. — Zu ἀκηκόατε und καὶ νῦν vgl. 2, 18.

V. 4. Νενικ. αὐτούς sc. ψευδοπροφ. V. 1. und daher nicht mit Lücke auf ἀντίχριστος V. 3. als Collectivbegriff zu beziehen: eine Anſicht, die ihn auch dazu verleitet, die ganze Stelle von der Ueberwindung der Welt zu verſtehen, wie 2, 14.; wogegen aber durchaus die Pluralform αὐτούς ſich auflehnt. Wir beziehen daher mit Grotius das Geſagte auf eine bereits geſchehene Ueberwindung von Irrlehrern: ihr aber ſeid von Gott, und habt den Verführungen jener Irrlehrer ſiegreich widerſtanden; und zwar, wie im Folgenden hinzugefügt wird, durch den Beiſtand des göttlichen Geiſtes, der mächtiger iſt als der weltliche. — ὁ sc. θεός 3, 24. — ἐν ὑμῖν sc. μένων V. 12. — ἢ ὁ sc. πονηρός 2, 14. oder διάβολος 3, 8. 10., der nach johanneiſcher Anſicht ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου iſt Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11., oder was hier des Gegenſatzes wegen noch beſſer paßt: ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, wie Paulus ihn 2 Kor. 4, 4. geradezu nennt.

V. 5. Αὐτοί sc. ψευδοπροφῆται V. 1. — ἐκ τοῦ κόσμου εἰσί vgl. Joh. 8, 23., gleich τέκνα τοῦ διαβόλου 3, 10. — Zu διὰ — λαλοῦσι vgl. Joh. 3, 6. 31. — καὶ ὁ κόσμ. αὐτῶν ἀκούει zollt ihnen Beifall, vgl. Joh. 5, 24. 8, 43. 9, 27. 18, 37.

V. 6. Ἡμεῖς bildet den Gegenſatz zu den αὐτοί V. 5. — ὁ γινώσκων τ. θ. vgl. 2, 3. 4. — ὃς οὐκ — ἡμῶν vgl. Joh. 8, 47.; er hört auf unſere Lehre, daß Jeſus wirklich der im Fleiſche erſchienene Meſſias iſt, V. 2., nicht; denn im Bekennen oder im Läugnen dieſer Lehre beſteht der Unterſchied eines Geiſtes der Wahrheit (ἐκ τοῦ θεοῦ V. 2.) und eines Geiſtes des Irrthums (ἐκ τοῦ κόσμου V. 5.), wie der Verfaſſer ſelbſt hinzuſetzt. — In den Schlußworten ἐκ τούτου γιν. — πλάνης faßt er alſo das Weſen der verſchiedenen Geiſter zuſammen, zu deren Prüfung er nach V. 1. ſeine Leſer anleiten wollte, und ſchließt damit die nur zur weitern Ausführung von 3, 24. gehörige Epiſode.

V. 7. Der Verfaſſer kehrt zu der im vorigen Kapitel gegebenen Ermahnung zur Liebe, namentlich zu V. 23. zurück, und folgert in dieſer Art: da ihr aus Gott, Gottes Kinder ſeid V. 4., und Gott erkannt habt in ſeinem Weſen 2, 3., ſo müßt ihr euch auch lieben, weil die Liebe aus Gott iſt. Ja, fügt er als Steigerung hinzu, ſie iſt nicht blos aus Gott, ſondern Gott ſelbſt V. 8., und überläßt es ſeinen Leſern, den weitern Schluß daraus zu ziehen, daß ſie, da Gott und die Liebe eins ſind, auch aus der Liebe (ἐκ τ. θεοῦ) ſind, worin alſo eine Aufforderung mehr liegt, Liebe auszuüben. Daß daher der cod. alex. mit Unrecht zu ἀγαπῶν V. 7. τὸν θεόν hinzufügt, da Johannes von der Bruderliebe in der ganzen Stelle ſpricht (vgl. Kap. 3, 16. 23.), lehrt namentlich V. 10.

V. 9. Die Worte ἐν τούτῳ — ἐν ἡμῖν überſetzt Winer, S. 352. richtig: darin that ſich die Liebe Gottes an uns kund, und macht ἐν ἡμῖν nicht unmittelbar von ἀγάπη abhängig, da ſonſt ἡ ἐν ἡμῖν ſtehen würde. De Wette überſetzt daher wenigſtens den Worten nach nicht ganz richtig: die Liebe Gottes gegen uns; Grashof aber ganz falſch: darin hat ſich uns (ἐν ἡμῖν alſo als bloßen Dativ!) die Liebe offenbart. — Der Ausdruck μονογενῆ iſt aus der jüdiſch-alexandriniſchen Theoſophie jener Zeit zu erklären, die in concreter Vorſtellungsweiſe Gott einen Sohn beilegte. Einzig und allein in dieſer Beziehung iſt das Wort, das in der Bedeutung von μόνος γεννηθείς auch in anderen Stellen des N. T. vorkommt, bei Johannes als Beiwort Jeſu aufzufaſſen, Joh. 1, 14. 16, 18. 18, 3., wofür Paulus um denſelben Begriff zu geben πρωτοτόκος gebraucht. Die andere, das Verhältniß des Sohnes zum Vater ganz aufhebende, Erklärung: vielgeliebt (weil die LXX das hebräiſche יָחִיד durch μονογενῆ überſetzen), iſt daher ganz unſtatthaft. Dr. Paulus, S. 214. will beſonders den Begriff des μόνος hervorheben. — Zu ὅτι — αὐτοῦ vgl. Joh. 3, 16. — Zu ζήσωμεν vgl. 2, 17. 25. 5, 13.

V. 10. Der Verfaſſer zeigt das Weſen der Liebe (ἀγάπη, wie 3, 16.), daß ſie uneigennützig, ohne Verdienſt und Gegenliebe ſich hingeben müſſe, und beweiſt dies

durch das Beiſpiel Gottes, der aus Liebe zu den Menſchen, ohne von ihnen geliebt zu werden (vgl. V. 19. Röm. 5, 6), für ihre Sünden ſeinen Sohn dahingab. Wir billigen daher weder die Erklärung von Grotius und Roſenmüller, die οὐχ ὅτι für ὅτι οὐκ nehmen, noch von Lücke, der ἐν τούτῳ nach οὐχ und ἀλλ' wiederholt, was keinen Sinn giebt; ſondern überſetzen ὅτι beide Male durch: weil, und fangen mit καί, durch: auch überſetzt, einen Nachſatz an, wodurch ſich dieſer Sinn ergiebt: darin beſteht die Liebe, nicht weil wir Gott geliebt haben, ſondern weil er uns geliebt hat, ſo hat er auch ſogar ſeinen Sohn geſandt zur Verſöhnung für unſere Sünden; vgl. 2, 2.

V. 11. Wenn Gott uns nun ſo geliebt hat, daß er ſogar ſeinen Sohn für uns hinopferte, ſo iſt es auch unſere Schuldigkeit, uns unter einander zu lieben; vgl. 3, 16. 5, 1. 2.

V. 12. Die Worte θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται will Carpzov mit V. 14. in dem Sinn in Verbindung ſetzen: Gott hat zwar niemand geſehen, aber wir Apoſtel haben ihn doch geſehen; wogegen ſchon Lange. Offenbar aber gehören ſie zur Rechtfertigung der Worte καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν, und ſollten auch in den Ausgaben zum vorigen Verſe gezogen werden. Demnach iſt die ganze Stelle ſo zu verſtehen: wenn nun Gott uns ſo geliebt hat, ſo müſſen wir uns auch lieben; denn darin zeigt ſich die Liebe gegen Gott und unſere Dankbarkeit für ſeine Liebe, daß wir unſere Mitmenſchen lieben, denn gegen ihn, den Unſichtbaren (Joh. 1, 18. 5, 37.), kann unſere Liebe nicht auf eine unmittelbare Weiſe ſich äußern; vgl. V. 20. Dieſer ſchon von Oekumenius und Auguſtin gegebenen Erklärung ſtimmen auch Grotius, Lücke und Paulus bei. — ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει — ἡμῖν vgl. 2, 5. ἀγάπη αὐτοῦ muß daher hier auch wie dort von der Liebe des Menſchen zu Gott verſtanden werden, und nicht umgekehrt, wie Calov will.

V. 13. Der Zuſammenhang iſt: die Liebe zu Gott beruht auf der Gemeinſchaft mit ihm, dieſe auf der Mittheilung

ſeines heiligen Geiſtes, deren wir uns klar bewußt werden müſſen, 3, 24. — ἐν τούτῳ (vgl. V. 2.) nämlich ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος (von ſeinem Geiſte) αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν, vgl. 3, 24.

V. 14. Wir können aber von der Mittheilung des göttlichen Geiſtes nicht überzeugt ſein, wenn wir nicht von der Sendung des Meſſias innerlich überzeugt ſind, da durch dieſen uns erſt jener verheißen iſt (Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7.). Darum giebt der Verfaſſer ſich Mühe, hier das wirkliche Auftreten des Meſſias zu beweiſen. — Zu καὶ ἡμεῖς — μαρτυροῦμεν vgl. 1, 1. — ὅτι ὁ πατὴρ — κόσμου vgl. V. 9. Matth. 20, 28. 26, 28. Luk. 2, 11.

V. 15. Ὃς ἂν (vgl. 3, 17.) — τοῦ θεοῦ vgl. 2, 22. 23. — Im Folgenden ſteht ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ ſtatt ἐν αὐτῷ ὁ θεὸς μένει, vgl. V. 13. 3, 24. Zur Vervollſtändigung des Gedankens muß aus 5, 1. der Schluß hinzugefügt werden: der bleibt in Gott, und liebt alſo ſeinen Bruder.

V. 16. Καὶ ἡμεῖς ἐγν. „als auch haben wir erkannt", bezieht ſich auf das erſte καὶ ἡμεῖς V. 14. zurück. — καὶ πεπιστ. vgl. Joh. 6, 69. — τὴν ἀγάπην — ἐν ἡμῖν wie V 9. — ὁ θεὸς — ἐν αὐτῷ ſchließt durch Wiederholung des V. 7. und 8. Geſagten den bisher entwickelten Gedanken ab, und bildet den Uebergang zu einem neuen im Folgenden.

V. 17. Nachdem der Verfaſſer im Vorigen gezeigt hat, daß der Chriſt Liebe üben müſſe, beweiſt er hier, was er durch dieſe Liebe erlange, daß nämlich die Frucht derſelben (τετελείωται) das zuverſichtliche Vertrauen bei dem dereinſtigen Gerichte iſt. ἀγάπη μεθ' ἡμῶν als Liebe Gottes zu uns zu faſſen, wie Grotius thut, iſt aus grammatiſchen Gründen ganz unſtatthaft (ſ. Winer, S. 324.), und Carpzovs, Roſenmüllers, Lücke's, Paulus', de Wette's, Grashofs Ueberſetzung: die Liebe unter uns, als die richtige vorzuziehen. Nur ergänzt Lücke unnützer Weiſe aus dem im Folgenden herrſchenden Hauptſubjecte ἡμῶν zu ἀγάπη, welche letztere hier vielmehr wieder, wie V. 10., ganz ab-

ſtract als Weſen der Liebe genommen werden muß; ſo daß wir dieſen Sinn erhalten: darin erſcheint das Weſen gegenſeitiger Liebe vollendet, daß wir am Tage des Gerichtes Zuverſicht haben dürfen (dies „dürfen“ liegt im Conjunctiv ἔχωμεν), weil wir in dieſer Welt ſo ſind, wie u. ſ. w. Denn dieſe jetzt allgemein gebilligte Auffaſſung dieſer Worte, daß ἵνα wie V. 21. Joh. 15, 8. unmittelbar auf τετελείωται bezogen, und ὅτι als Cauſalpartikel genommen wird, die den Grund für das Vorige angiebt, iſt der von Grotius verſuchten durchaus vorzuziehen, die, freilich mit Berufung auf 2, 3. 5. 3, 16. 19. 4, 13., ὅτι mit ἐν τούτῳ verbindet, und das dazwiſchen liegende ἵνα für eine trajectio anticipata erklärt. — Zu παῤῥησίαν ἔχ. vgl. 2, 28. — Zu ἵνα — ὅτι vgl. 3, 9. 14. — Bei den Worten ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως dürfen Hammond, Bahrdt, Lange um ſo weniger an die gerichtlichen Entſcheidungen weltlicher, namentlich heidniſcher Obrigkeiten denken, als 2, 28. in ähnlicher Verbindung ausdrücklich der Wiederkunft Chriſti zum Gerichte gedacht wird, und der neuteſtamentliche Sprachgebrauch unter ἡμέρα κρ. immer das göttliche Gericht verſteht. — καθὼς ἐκεῖνός ἐστι wie Chriſtus iſt, nämlich ein Liebender, deſſen Liebesthätigkeit nicht durch den einen Act ſeines Verſöhnungstodes abgemacht iſt, ſondern noch beſtändig fortwährt, daher ἐστι. Vgl. 3, 2. 7. und das zu 2, 1. Geſagte.

V. 18. Φόβος bildet den Gegenſatz von παῤῥησία, beides kann nicht zuſammen in der Liebe beſtehen, vielmehr verbannt (ἔξω βάλλει) dieſe die Furcht. — ὅτι ὁ φόβος κόλ. ἔχει bezieht ſich aufs Vorige zurück. Nach Luthers Vorgange überſetzen de Wette und Grashof dieſe Worte falſch: die Furcht hat Pein; eben ſo Bretſchneider, lex. s. v. Wir dürfen κόλασιν nur in der Bedeutung von Strafe nehmen, ſo daß es nicht heißt: die Furcht wird geſtraft, ſondern mit Lücke: die Furcht hat das Bewußtſein der Strafe. Wir bekommen demnach den Sinn: da die Liebe zugleich die vollkommene Erfüllung der göttlichen Gebote enthält (V. 21.), ſo kann der Liebende eine freudige Zuverſicht am Tage des Gerichtes haben, iſt folglich fern von Furcht; denn die Furcht trägt das Bewußtſein der Strafe in ſich, der Menſch weiß,

daß er ſich nicht ohne Grund fürchtet, ſondern daß ihn Strafe erwartet für die göttlichen Gebote, die er übertreten hat, vgl. Jak. 2, 13. Wollen wir *φόβος* näher beſtimmen, ſo iſt es beſſer auf *ἡμέρα κρ.* V. 17., als mit Lücke auf das entferntere *θεός* zu beziehen. Die Conjecturen *κόλουσιν*, die Grotius, und *κώλυσιν*, die Lambertus Bos ſtatt *κόλασιν* vorſchlägt, verdienen kaum der Erwähnung. — Der Schluß *ὁ δὲ φοβούμ.* — *ἀγάπῃ* bildet einen Gegenſatz zum Anfange des vorigen Verſes *ἐν τούτῳ τετελ. ἡ ἀγάπη μ. ἡμ.*

V. 19. Dieſe Worte faſſen den ganzen von V. 7. an entwickelten Gedanken zuſammen: laſſet uns alſo Gott lieben, weil eben all der genannte Segen daraus für uns entſpringt. Daher irren Beza, Calvin und unter den Neuern Paulus, wenn ſie *ἀγαπῶμεν* für den Indicativ halten. — *ὅτι αὐτὸς πρῶτος* (für *πρότερος*) — *ἡμᾶς* vgl. V. 10.

V. 20. *Ἐὰν* — *ψεύστης ἐστίν* vgl. 2, 4. 11. — *ὁ γὰρ* — *ἀγαπᾷν* vgl. V. 12. Der Verfaſſer deutet darauf hin, daß der Menſch nur mittelbar durch die Liebe, die er ſeinen Mitmenſchen erweiſt, Gott ſeine Liebe beweiſen könne.

V. 21. Ohne die Liebe zu den Mitmenſchen iſt die Liebe zu Gott gar nicht denkbar; daher iſt ſie eben ein ausdrückliches Gebot Chriſti, vgl. 3, 11. 23. Joh. 13, 34. — *ἀπ' αὐτοῦ* kann jedoch auch allenfalls mit Paulus: von Gott her, überſetzt werden; zumal da auch der Verfaſſer des zweiten johanneiſchen Briefes V. 4. dieſe Worte ſo aufgefaßt zu haben ſcheint. — *ἐντολή* ſcheint zwar ſynonym mit *ἀγγελία* 3, 11. zu ſein, darf aber doch nicht geradezu mit Carpzov für doctrina gelten.

Kap. V.

Inhalt: Der erſte Abſchnitt bis V. 12. beſchäftigt ſich ausſchließlich mit der Darſtellung der Nothwendigkeit des Glaubens an den Meſſias, indem einerſeits der genaue Zuſammen-

hang der Liebe mit dieſem Glauben nachgewieſen: bis V. 5., andrerſeits der Grund deſſelben dargeſtellt wird, für den ein dreifaches Zeugniß beſtehe, welches das Zeugniß Gottes ſelbſt ſei, ſo daß, wer an den Meſſias, den Sohn, nicht glaube, auch an Gott nicht glaube: bis V. 12. So im zweiten Abſchnitte zum Schluſſe übergehend ruft der Verfaſſer noch einmal ſeinen Leſern ins Gedächtniß zurück, was er für einen Zweck bei dem ganzen Schreiben gehabt habe: V. 13., und fügt dann nach Sitte der apoſtoliſchen Briefſteller aphoriſtiſche Bemerkungen über die Fürbitte, den Gegenſatz der Welt- und Gotteskinder und das Verderbliche des Götzendienſtes hinzu.

V. 1. Der Verfaſſer wiederholt mit andern Worten und einer andern Wendung den 4, 21. ausgeſprochenen Gedanken. — Zu *πᾶς — γεγέννηται* vgl. 4, 15. Der Sinn des Ganzen iſt: Jeder, der Gott liebt (*τὸν γεννήσαντα* vgl. 4, 21.), liebt auch den von ihm Hervorgegangenen (3, 9.); nun iſt aber jeder, der an den Meſſias glaubt, von ihm, folglich muß er dieſen Jeden, d. h. ſeinen Mitchriſten lieben. Die Stellung der Sätze wäre danach ſo, als ob der zweite *καὶ πᾶς — αὐτοῦ* dem erſten *πᾶς — γεγέννηται* voranginge. In dieſer Auffaſſung tritt die Abſicht, den genauen Zuſammenhang der Bruderliebe und des Meſſiasglaubens darzuſtellen, erſt beſtimmt hervor, und wir müſſen uns daher gegen Lücke's Auslegung dieſer Stelle erklären.

V. 2. Auch dieſer Vers, der eine erläuternde Wiederholung des vorigen von *καὶ πᾶς* an enthält, wie Johannes dergleichen, an den Parallelismus des A. T. erinnernde, Wiederholungen liebt, beſtätigt unſere Auffaſſung von V. 1., ſo daß dem *γεγεννημένον* dort *τὰ τέκνα τοῦ ϑεοῦ* hier, dem *γεννήσαντα* in jenem *τὸν ϑεόν* in unſerm Verſe entſpricht. Daher haben die Exegeten ganz unnütze Schwierigkeiten in dieſer Stelle gefunden, um derentwillen die Einen zu einer Vertauſchung von *ὅτι* und *ὅταν* ihre Zuflucht nehmen, Andere wie Grotius den Worten dieſe Stellung geben: *ὅτι ἀγαπῶμεν τ. ϑεὸν, ἐὰν τ. τέκνα τ. ϑ. ἀγαπῶμεν*, noch Andere mit Carpzov *ἀγαπῶμεν* beide Male als zweites Futurum

und ὅταν in der Bedeutung von: ſo lange als, auffaſſen. Auch Paulus irrt, wenn er die Worte ἐν τούτῳ — τ. τοῦ θεοῦ zum Vorigen zieht, und mit ὅταν einen neuen Vorderſatz beginnt, deſſen Nachſatz die Worte καὶ — τηρῶμεν bilden. Dies wäre ganz gegen die Ausdrucksweiſe des Johannes, der namentlich das ἐν τούτῳ nicht in ſolcher auf Vorhergegangenes hindeutender Art und Beziehung braucht. — καὶ τὰς — τηρῶμεν (ποιῶμεν iſt gegen den johanneiſchen Sprachgebrauch und als falſche Lesart zu verwerfen) vgl. 3, 23. 24.

V. 3. Αὕτη wieder auf das Folgende hinweiſend. — τηρῶμεν vgl. 2, 5.; der ganze Gedanke dient zur Erläuterung des Vorigen. — Die Worte καὶ αἱ ἐντ. — εἰσίν (vgl. Matth. 11, 30.) gehören zum Folgenden, von dem ſie durch eine falſche Versabtheilung getrennt ſind.

V. 4. Ὅτι, wofür Bentley falſch ἔτι vorſchlägt, giebt den Grund für die Behauptung an, daß die Gebote Gottes nicht ſchwer ſeien. — πᾶν τό vgl. Joh. 3, 6. — γεγενν. — κόσμον vgl. 2, 14 — 17. 4, 4. — καὶ αὕτη — ἡμῶν der Sieg über die Welt, d. h. das, wodurch wir die Welt überwinden, iſt der Glaube; ſo erklärt der Verfaſſer ſelbſt dieſe Worte im Folgenden.

V. 5. Der Verfaſſer erklärt ſich darüber, was er unter πίστις verſteht, nämlich die Ueberzeugung von der Meſſiaswürde Jeſu (Χριστός und υἱὸς τοῦ θεοῦ iſt ihm identiſch, vgl. 2, 22.; und Carpzov läugnet dies aus Gründen einer falſchen Orthodoxie). So ergiebt ſich der Sinn der ganzen Stelle von V. 3.: weil der Glaube an den Meſſias, ein Zeichen der Kindſchaft Gottes (4, 3. 5, 1.), zum Siege über die Welt führt (2, 25. Joh. 12, 31. 32. 16, 33.), ſo iſt es für den, der dieſen Glauben hat, nicht ſchwer, Gottes Gebote zu erfüllen, da an deren Erfüllung nur die Welt hindert, ſo lange ſie noch nicht überwunden iſt. Und ſo muß gegen Lücke erinnert werden, daß dieſer Vers noch genau zur Beweisführung des Vorigen gehört.

V. 6. Der Verfaſſer entwickelt, weshalb der Glaube an den Meſſias dieſe ſegensreiche Wirkung habe. — Daß

die Worte ὕδωρ und αἷμα an dieſer Stelle von Johannes, der überhaupt bildliche Ausdrücke liebt, vgl. Joh. 3, 5., ſymboliſch gebraucht ſeien, darüber ſtimmen faſt alle Ausleger überein, nur weichen ſie in der Erklärung derſelben ſehr von einander ab. Vor allen Dingen iſt die von Wetſtein gegebene Erklärung, der jene Worte in eigentlicher Bedeutung auffaßt, und unter ὕδωρ, αἷμα und πνεῦμα die dreifache Subſtanz des menſchlichen Körpers Chriſti verſteht, zu beſeitigen, obwohl auch Schultheß (bibl. Lehre vom Abendmahl, S. 345.) und Paulus ſich zu ihr hinneigen, und Waſſer und Blut für die Zeugniſſe der menſchlichen Natur Chriſti halten, indem der erſtere beides von der Flüſſigkeit verſteht, die Jeſu bei der Kreuzigung aus der Seite floß; Paulus aber nur das Blut darauf bezieht, das Waſſer aber von der Taufe Jeſu erklärt. Dieſe ganze irrige Anſicht beruht auf der falſchen Vorausſetzung, daß der Verfaſſer hier ganz vorzüglich den Wahn der Doketen beſtreite, deren Ungrund bereits Knapp und nach ihm Lücke auf unwiderſprechliche Weiſe dargethan haben. Aber zu allgemein ſind auf der andern Seite die Deutungen des Klemens von Alexandrien, der unter ὕδωρ regeneratio et fides und unter αἷμα cognitio verſteht, und des Grotius, der in ὕδωρ die Reinheit des Lebens Jeſu ſieht. Schon Tertullian und unter den Neuern Capellus, Heumann, Stroth, Lange, Ziegler beziehen es auf die Taufe Chriſti durch Johannes, ſo wie die meiſten von dieſen und außer ihnen noch Wolf, Carpzov, Auguſti unter αἷμα das Abendmahl verſtehen; ja Auguſti geht ſo weit, hierin nicht allein eine beſtimmte Andeutung der Sacramente zu finden, ſondern erklärt auch das folgende πνεῦμα von dem Sacrament der Abſolution, welche er mit der Apologie der Augsburgſchen Confeſſion für das dritte Sacrament der lutheriſchen Kirche hält. Auch findet Zachariä, dieſer Auslegung folgend, in den Worten ὕδωρ und αἷμα eine Widerlegung der Cerinthianer, welche behaupteten, Jeſus habe den Kreuzestod nicht als Meſſias erlitten. Allein dagegen hat ſich die Auslegung geltend gemacht und als bewährt gezeigt, die unter ὕδωρ die von Chriſto verordnete Taufe als Symbol der Wiedergeburt und ſittlichen Reinigung zum Eintritt in das Gottesreich verſteht: ſo Beza, Calvin, Piscator, Calov, Wolf,

Carpzov, Beauſobre, Auguſti, Knapp, Lücke, und unter αἷμα den Verſöhnungstod Chriſti, vergl. 1, 7.*): ſo dieſelben außer Wolf, Carpzov und Auguſti. Darum legt der Verfaſſer hierauf auch einen beſondern Werth, und fügt mit Nachdruck hinzu: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, womit allein, nach Lücke's Bemerkung, der Täufer Johannes ſchon gekommen war (Matth. 3, 11.), da nur einer, der Meſſias, den Verſöhnungstod für die Menſchheit ſterben konnte. Auch in der Erklärung des δι' ὕδατος καὶ αἵματος, das dem folgenden ἐν τῷ ὕδατι κ. τ. αἵματι entſpricht, tragen wir kein Bedenken, Lücke zu folgen, der von dem einen wie von dem andern behauptet, daß es dem Sinne nach für σύν ſtehe, vgl. 1 Kor. 16, 3. Hebr. 9, 12.; jedoch grammatiſch richtiger und dem Wortverſtande genauer ſich anſchließend iſt es, mit Winer, S. 325. zu überſetzen: er trat auf mittelſt Waſſer und Blut. — Die Lesart πνεύματος für αἵματος beruht auf einem Mißverſtändniß. — ἐλθών wie 4, 2. bezieht ſich auf die göttliche Sendung Chriſti. — Auch die Worte καὶ το πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν ſind ſchwierig, und haben ſehr verſchiedene Auslegungen erfahren. Die ältern Exegeten verſtehen Gott darunter; Stroth und Ziegler behaupten, daß wenigſtens das erſte Mal πνεῦμα in πνευματικός aufzulöſen, und auf den Verfaſſer ſelbſt zu beziehen ſei; ähnlich Paulus, der es durch „Begeiſterung" überſetzt, in ſofern dieſelbe in Johannes und den Chriſten überhaupt wirkſam erſcheine; Carpzov verſteht beide Male die Lehre Jeſu darunter, was gegen den Sprachgebrauch des N. T. iſt. Daher beziehen wir es mit Lücke auf den Geiſt Gottes, der nach Chriſti eigenen Worten Joh. 15, 26. 16, 13 — 15. von ihm zeugen ſollte, und wodurch das beſtimmte τὸ μαρτυροῦν gerechtfertigt wird. καί und, nicht: auch, wie Lücke zeigt. — ὅτι weil, nicht: daß. So ergiebt ſich denn dieſer Sinn für die ganze Stelle: Derjenige beſiegt die Welt, der an den Meſſias glaubt (V. 5.); denn der iſt es, welcher mit dem

---

*) Lücke macht daher eine, wie es ſcheint, gar nicht hieher paſſende Bemerkung, daß es ſchon im moſaiſchen Geſetze eine doppelte Reinigung durch Waſſer und durch Blut gegeben habe.

Waſſer und dem Blute gekommen iſt, nämlich Jeſus der Meſſias, d. h. der das Menſchengeſchlecht gereinigt und verſöhnt hat; denn nicht mit dem Waſſer allein, ſondern mit dem Waſſer und dem Blute iſt er gekommen, d. h. er hat nicht blos Buße und Sinnesänderung verlangt, ſondern er hat zugleich die Verſöhnung gelehrt und durch ſeinen Tod nach johanneiſcher Anſicht bewirkt. Zeuge dafür iſt der göttliche Geiſt ſelbſt, auf deſſen Zeugniß Chriſtus ſich ſelbſt beruft, und woran ſich um ſo weniger zweifeln läßt, als er die Wahrheit ſelbſt iſt, vgl. Joh. 15, 26. Röm. 1, 4. 1 Tim. 3, 16.

V. 7. *Ὅτι τρεῖς* daß alſo drei Zeugen ſind. Der Verfaſſer macht auch die äußeren Zeichen der Meſſianität *ὕδωρ* und *αἷμα* zu förmlichen Zeugen derſelben, woraus ſich das Masculinum *τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες* hinlänglich erklärt. Auf die Dreiheit dieſes Zeugniſſes macht er aber vielleicht mit Rückſicht auf 5 Moſ. 17, 6. 19, 15. vgl. Matth. 18, 16. aufmerkſam. — Hier folgen nun in den meiſten Ausgaben und Ueberſetzungen die Worte: *ἐν τῷ οὐρανῷ ὁ πατὴρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι.* V. 8. *Καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ* — die aber durch Griesbachs kritiſche Bemühungen als unächt erwieſen ſind. Das Ergebniß ſeiner gelehrten Unterſuchung und der Hauptinhalt ſeiner langen Abhandlung zu dieſer Stelle iſt in der Kürze folgender: Die Worte fehlen in allen ältern griechiſchen Handſchriften, und der einzige griechiſche Codex 34, früher **Montfortianus** oder **Britannicus** jetzt **Dublinensis** *), der ſie hat, gehört erweislich dem ſechzehnten Jahrhundert an, auch zeigt ſein Text, daß das Griechiſche aus dem Lateiniſchen entſtanden iſt. Aber auch in den Handſchriften der Vulgata finden ſich die Worte bis ins zehnte Jahrhundert nicht; Eucharius, Biſchof von Lyon um 440, kennt ſie zwar, ſcheint ſie aber nur als Auslegungsweiſe dieſer Stelle anzuführen, und Vigilius von Tapſus am Ende des fünften Jahrhunderts iſt der erſte, der ſie im Texte

*) Der noch von Lücke angeführte **cod. Ravianus** verdient als bloße Abſchrift keine Erwähnung.

ſelbſt erwähnt. Die ſyriſche Ueberſetzung kennt ſie nicht. Seit dem ſechſten Jahrhundert aber verbreiten ſich dieſe Worte allmälig durch die ganze Kirche*); griechiſch erſcheinen ſie zuerſt in der griechiſchen Ueberſetzung der Beſchlüſſe der Lateraniſchen Synode im J. 1215, und die römiſche Kirche führte ſie Anfangs ſtillſchweigend in den Bibeltext ein, erklärte aber auch öffentlich, als darüber Streit entſtand, durch ihre ſixtiniſche und clementiniſche Ausgabe der Vulgata, deren erſte 1590, die andere 1592 erſchien, die ganze Stelle für authentiſch. Ein anderes Schickſal hatte dieſelbe in der proteſtantiſchen Kirche. Nachdem Erasmus zur Zeit der Reformation in den griechiſchen Ausgaben des N. T. von 1516 und 1518 die Stelle als unächt ausgelaſſen, ſpäterhin aber 1521 und 1522, durch die Drohungen der römiſchen Kirche gezwungen, ſie wieder in den Text aufgenommen hatte, erklärten ſich Luther und Zwingli gegen die Aechtheit derſelben, und der erſtere nahm ſie nicht in ſeine Bibelüberſetzung auf. Um ſo auffallender iſt es, daß die 1593**) zu Frankfurt veranſtaltete Ausgabe der lutheriſchen Ueberſetzung dieſe Worte in den Text einſchob, und darauf die geſammte proteſtantiſche Kirche ſie annahm, in der ſogar Gerhard und Calov von lutheriſcher, Prideaux, Gomarus und Heidegger von reformirter Seite, ſie ausdrücklich vertheidigten. In der neueſten Zeit gelang es denn wieder einer freimüthigen und unbefangenen Kritik, die Unächtheit dieſer Stelle zu allgemeiner Anerkennung zu bringen, und es würde ein vergebliches Bemühen einer falſchen Orthodoxie ſein, gegen Namen wie

---

*) Doch fehlen ſie bekanntlich noch in der von Alcuin beſorgten Bibel Karls des Gr.

**) Dieſe Jahreszahl beſtimmt wenigſtens Paulus, Lücke dagegen nimmt das Jahr 1573 an. Jedenfalls geſchah die Aufnahme dieſer Worte alſo erſt nach dem Erſcheinen der Concordienformel. Auch der Zuſatz: auf Erden V. 8., findet ſich erſt in den beiden letzten zu Luthers Lebzeiten erſchienenen Ausgaben von 1543 und 44, wogegen er in der von 1550 wieder weggelaſſen iſt. In der von Sprenger wahrſcheinlich ſchon 1524 nachgeſchriebenen Erklärung des erſten johanneiſchen Briefes äußert ſich Luther über die ganze Stelle folgendermaßen: „in den griechiſchen Bibeln findet man dieſe Worte nicht, ſondern es ſcheint, als ob dieſer Vers von den Rechtgläubigen wegen der Arianer eingerückt worden; welches doch nicht eben füglich geſchehen, weil er nicht von den Zeugen im Himmel, ſondern von den Zeugen auf Erden hier und dar redet"; vgl. die Recenſion von Weidemanns Geſchichte der deutſchen Bibelüberſetzung Luthers in der allg. Litt. Zeitung 1836. Nr. 160.

Wetſtein, Michaelis, Semler, Hezel, Griesbach, Matthäi, de Wette, Roſenmüller, Carpzov, Auguſti, Lücke, Paulus, die Vertheidigung derſelben zu übernehmen, zumal da auch innere Gründe ihre Rechtfertigung unmöglich machen. Denn abgeſehen davon, daß dieſe Worte den Zuſammenhang der ganzen Stelle, deren Sinn ſie entſtellen und verdunkeln, zerreißen, und daher eher zu jedem andern Satze paſſen als zu dem unſrigen, ſo lehrt auch nur eine oberflächliche Kenntniß der neuteſtamentlichen Dogmatik, daß dieſe im Geiſte der nicäniſchen Trinitätslehre abgefaßten Worte ihr durchaus fremd ſind, und es bliebe uns auch in dieſer Beziehung nur die Wahl, entweder dieſe Stelle oder den ganzen Brief für unächt zu halten. Daher würde auch die Erfüllung des von Bengel in ſeinem appar. crit. p. 770. ausgeſprochenen Wunſches, der, die Unzulänglichkeit der für die Aechtheit dieſer Worte vorgebrachten Beweiſe fühlend, hoffte, daß es einſt noch gelingen würde, ſchlagendere Gründe dafür aufzufinden, der Orthodoxie keinen großen Dienſt leiſten. Ihren Urſprung verdanken aber dieſe Worte augenſcheinlich der durch die alexandriniſche Schule verbreiteten allegoriſchen Auslegung der ächten johanneiſchen Worte eines ſpätern Dogmatikers. — εἰς τὸ ἕν εἰσι drückt die Uebereinſtimmung der Ausſagen in Beziehung a u f den einen Punkt, nämlich die Meſſianität Jeſu aus, vgl. Joh. 11, 52. 17, 23. (aber nicht 17, 21., was Lücke anführt). Es ergiebt ſich alſo dieſer Sinn: Chriſtus iſt mit dem Waſſer und dem Blute gekommen, und der Geiſt zeugt von ihm; daß alſo drei Zeugen, nämlich für die Meſſianität Jeſu, da ſind, der Geiſt, das Waſſer und das Blut, d. h. der heilige Geiſt Gottes, der den Menſchen erfüllt, die Taufe und der Verſöhnungstod; und dieſe drei ſtimmen in Beziehung auf das Eine überein, d. h. dieſe drei dürfen nicht blos einzeln, jedes für ſich, als äußere Zeugen der Meſſianität gelten, ſondern ſie werden vielmehr erſt durch den Meſſias zu einem idealen Ganzen vereinigt, ſo daß der Verſöhnungstod allein ohne die Taufe, die Berufung zum Reiche Gottes, unnütz, die Taufe ohne jenen eine leere Form, endlich der göttliche Geiſt der Heiligung ohne dieſe beiden dem Menſchengeſchlechte ein verſchloſſenes Geheimniß ſein würde.

V. 9. Εἰ τὴν — ἐστιν wenn wir nun ſchon ein Zeugniß von Menſchen annehmen, menſchlichen Zeugen glauben, ſo müſſen wir um ſo mehr das Zeugniß Gottes annehmen, da dieſes ſo viel bedeutender (μείζων vgl. 3, 20.) iſt. Stroth findet in dieſer μαρτυρία τ. ϑ. das Bekenntniß des heidniſchen Hauptmanns Matth. 27, 54., Ziegler und Lange erklären den Ausdruck von den den Tod Jeſu begleitenden wunderbaren Begebenheiten, der Auferſtehung und Himmelfahrt; Storr deutet ihn ſo, daß Jeſus für ſeine Ausſage, er ſei der Sohn Gottes, den Tod erlitten habe. Aber offenbar will Johannes hier unter dem Zeugniß Gottes, welches jene drei Zeugniſſe in ſich begreift, die ganze durch Gott bewirkte Heilsanſtalt in dem concreten Begriff des Meſſias verſtanden wiſſen, als deren Repräſentanten eben der heilige Geiſt, die Taufe und der Verſöhnungstod anzuſehen ſind. So erklären ſich auch die folgenden Worte ὅτι — αὐτοῦ am beſten, mit denen wir, nach Paulus, einen Vorderſatz beginnen, deſſen Nachſatz der folgende Vers bildet: weil alſo dieſes das Zeugniß Gottes iſt, welches er über ſeinen Sohn abgegeben hat, d. h. darüber, daß Jeſus der Meſſias ſei, ſo u. ſ. w. De Wette überſetzt daher ὅτι nicht recht durch „nämlich", und Lücke mißverſteht auch die Stelle, wenn er ſtatt des Griesbachſchen ἣν lieber noch einmal ὅτι leſen will.

V. 10. Nachſatz: ſo hat der, der an den Sohn Gottes glaubt, dieſes Zeugniß *in* ſich, d. h. ſo wird jeder durch den Glauben an den Meſſias ſich dieſes Zeugniſſes unmittelbar bewußt, indem er die Verſöhnung in ſeinem eignen Innern erfährt, und die Wirkung des heiligen Geiſtes in ſich ſelbſt fühlt. Alle anderen Erklärer verſtehen fälſchlich das ἔχει ἐν ἑαυτῷ von dem Annehmen und Feſthalten des Zeugniſſes, was für einen Johannes zu äußerlich aufgefaßt iſt. — ὁ μη πιστ. wer aber Gott nicht glaubt, nämlich in Beziehung auf ſeinen Sohn als Meſſias; woher auch einige Handſchriften τῷ υἱῷ ſtatt τῷ ϑεῷ leſen. — ψεύστην πεπ. der hat Gott zum Lügner gemacht, vgl. 1, 10., d. h. wie aus den folgenden Worten ſich ergiebt, zum falſchen Zeugen, weil er nicht dem Zeugniſſe Gottes geglaubt hat, das gerade die Meſſianität Jeſu betrifft. Die Perfecta ſcheinen hier wohl nicht

rein präſentiſch zu nehmen zu ſein, da wenigſtens das erſtere, πεποίηκεν, wohl von dem folgenden, πεπίστευκεν, abhängt, weil das Nichtglauben dem zum Lügner Machen vorangehen muß. Ueber μή und οὐ in dieſer Stelle vgl. Winer, S. 397.

V. 11. Der Inhalt dieſes göttlichen Zeugniſſes beſteht in dem Geſchenk des ewigen Lebens und zwar vermittelſt des Glaubens an Chriſtum, wie der Verfaſſer dies bereits oben 2, 25. 4, 9. mit beſtimmten Worten ausgeſprochen hatte, und im folgenden Verſe ſich noch näher darüber auslåßt.

V. 12. Hier beendigt der Verfaſſer ſeine Epiſode über den Meſſias, und ſchließt ſich wieder an V. 5. an; vgl. 2, 23. und das zu 3, 14. Geſagte.

V. 13. Dieſe Worte, eine kurze Wiederholung des im Vorigen Geſagten, bilden den Schluß des ganzen Abſchnittes; ſind aber doch wohl mit Unrecht von Manchen als urſprünglicher Schluß des ganzen Briefes betrachtet worden; wofür Auguſti die große Aehnlichkeit mit dem wahrſcheinlicher Weiſe urſprünglichen Schluſſe des johanneiſchen Evangeliums 20, 31. als Beweis anführt. — Die Worte nach ὑμῖν, die ſich in einigen Handſchriften vorfinden: τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, und ſich als unächter Zuſatz in Betracht der gleichen Worte im Folgenden kund geben, hat Griesbach mit Recht aus dem Text verwieſen. — Zu εἰς τὸ ὄνομα vgl. 2, 12. 3, 23. Joh. 5, 25. 26.

V. 14. Die letzten Verſe von hier an bis zum Schluſſe der ganzen Schrift hält Fritzſche (Henke's Muſeum, B. 3. St. 1. S. 110.) für eine ſpätere Nachſchrift deſſelben Verfaſſers; Auguſti für einen Anhang durch eine fremde Hand, vielleicht dieſelbe, die das letzte Kapitel zu dem johanneiſchen Evangelium verfaßte. Auch Lange erklärt den Ausſpruch V. 19., die Sündeneintheilung V. 16., und die Warnung V. 21. für unjohanneiſch und für Anzeichen der Unächtheit der ganzen Stelle. Lücke hat ſich entſchieden dagegen erklärt; allein in der Behauptung, daß V. 13. durchaus nicht der Schluß des ganzen Briefes ſein könne (vgl. Lehnerdt, p. 17.), und daß V. 14. in genauem Zuſammenhange mit dem Vorigen ſtehe, ſcheint er keineswegs glücklich geweſen zu ſein, obgleich er hierin nur

in die Fußſtapfen eines Knapp, Tittmann, Vater getreten iſt. Vielmehr ſcheint es nothwendig zu ſein, mit Griesbach, Schott, Lehnerdt, an dieſer Stelle einen neuen Abſchnitt zu beginnen, indem der Verfaſſer nach der Weiſe der neuteſtamentlichen Briefſteller zum Schluſſe des Ganzen noch einige aphoriſtiſche Bemerkungen und Ermahnungen hinzufügt, die weniger mit den Worten als den Gedanken des frühern Theiles des Briefes zuſammenhängen. Daß aber jene von Lange angeführten Aeußerungen des Verfaſſers des Johannes unangemeſſen ſeien, läßt ſich durchaus nicht entſcheiden, da ſie mit den übrigen uns bekannten Ausſprüchen des Apoſtels nicht in Widerſpruch ſtehen. Aus kritiſchen Gründen endlich läßt ſich die Aechtheit dieſer ganzen Stelle nicht anfechten. — Die Gedankenverbindung mit dem Vorigen kann nun allenfalls ſo aufgefaßt werden: Aus dem Glauben an den Meſſias und dem daraus entſtehenden Bewußtſein des ewigen Lebens entſpringt nun das zuverſichtliche Vertrauen zu Gott; dieſes beſteht aber in der Ueberzeugung, daß er auf unſre Bitten hört. — *παῤῥησία* braucht Johannes gewöhnlich (2, 28.) von dem Verhältniſſe des Menſchen zur Gottheit, vgl. 3, 21. — *ὅτι* giebt das Weſen dieſes Vertrauens an, und Stroth überſetzt daher falſch: das iſt eine Folge unſrer Zuverſicht. — *κατὰ τ. θέλημα* vgl. 2, 17. Matth. 6, 9. Joh. 14, 13. (1 Petr. 1, 15.): wenn wir dem uns durch Chriſtum bekannt gemachten göttlichen Willen gemäß bitten, vgl. 3, 22., wo die Worte *ὅτι τ. ἐντολὰς — ποιοῦμεν* dem hier gebrauchten Ausdrucke *θέλημα αὐτοῦ* entſprechen. — In dem *ἀκούει ἡμῶν* liegt noch nicht, wie Lücke richtig bemerkt, der vollſtändige Begriff des Erhörens, vgl. 4, 6., wovon erſt im folgenden Verſe die Rede iſt; und wir überſetzen daher am beſten mit Stolz: daß er auf uns höre. Bei der nahen Verwandtſchaft beider Ausdrücke darf aber auch Lehnerdts Anſicht, vgl. spec. prim. p. 30., daß es für *ἐπακούει* oder oder *εἰςακούει* ſtehe, nicht unbedingt verworfen werden.

V. 15. Wenn wir aber *wiſſen*, daß Gott auf uns hört, ſo *wiſſen* wir auch, daß er unſere Bitten erfüllen wird. — *ἔχειν* in dem Sinne von λαμβάνειν, vgl. (Joh. 16, 24.) Matth. 5, 46. 6, 1. Was Paulus in den Worten

findet: wir wiſſen, daß die Erfüllung von Gott kommt, iſt nicht der Sinn derſelben; denn παρ᾽ αὐτοῦ gehört nicht zu ἔχομεν, ſondern zu ἠτήκαμεν, was ſonſt überflüſſig daſtehen würde. Aber auch Lücke erklärt unrichtig: nur das Gebet voll Zuverſicht wird erhört, und verfällt in den an Stroth bereits gerügten Fehler.

V. 16. Auch dieſe Stelle hat zu ſehr verſchiedenen Auslegungen Veranlaſſung gegeben. Der ganze Ausſpruch beruht darauf, daß die Fürbitte im apoſtoliſchen Zeitalter ein weſentlicher Beſtandtheil des Gebetes war, vgl. Jak. 5, 14 — 20. Joh. 17., und daß in der jüdiſchen Synagoge ein Unterſchied zwiſchen חטאה למותה und חטאה לא למותה gemacht wurde. Wenn gleich daher die Leſer des Briefes der gewöhnlichen Annahme nach Heidenchriſten waren, ſo muß doch gegen Lücke bemerkt werden, daß der Verfaſſer, als ehemaliger Jude, ſehr wohl die ganze Vorſtellung einer Unterſcheidung der Sünden aus der jüdiſchen Morallehre entlehnt haben kann. Freilich iſt es dagegen gewiß, daß der Unterſchied zwiſchen Todſünden und Nichttodſünden hier eine ganz beſtimmt chriſtliche Farbe angenommen haben muß; daß folglich hier nicht von der Fürbitte um Nichtchriſten, wie Stroth und Fritzſche ἀδελφόν ganz allgemein als Mitmenſchen auffaſſen, die Rede iſt. Es iſt ferner gewiß, daß die Todſünde ἁμαρτία προς θάνατον sc. φέρουσα, τείνουσα (vgl. Joh. 11, 4.) keine einzelne Sünde, ſondern eine beſtimmte Art von Sünden bezeichne, wie ſchon Calvin einſah; daß der Unterſchied zwiſchen Todſünden und Nichttodſünden kein bloß im Innern des Menſchen bewußter, ſondern auch ein äußerlich erkennbarer und den Leſern bekannter ſei, was Schultheß erkennt, und deshalb, wegen der üblen Folgerungen, die ganze Stelle für unächt erklärt; daß endlich, da hier nur ſittliche Verhältniſſe gemeint ſind, und der johanneiſche Sprachgebrauch auch den Begriffen ζωή und θάνατος dieſe beſtimmte Bedeutung gegeben hat, nur von einem geiſtigen Tode die Rede ſein kann. Zachariä und Michaelis irren daher, wenn ſie unter dieſen Sünden ſolche verſtehen, die Gott nach jüdiſcher Anſicht mit tödtlichen Krankheiten ſtrafe; Werenfels, wenn er ſolche annimmt, die er mit dem leiblichen Tode ahnde; noch unrichtiger finden Morus

und Lange ſolche Verbrechen darin angedeutet, die die bürgerliche Obrigkeit mit dem Tode beſtrafe. Offenbar dem Sinne des Verfaſſers näher kommt die Erklärung, die hier reueloſe und in ſofern des ewigen Todes würdige Sünden annimmt; nur denkt Grotius dabei mit Unrecht auch an Widerſetzlichkeit gegen kirchliche Beſtimmungen. Aber das Richtige hat gewiß Lücke getroffen, wenn er ſolche Sünden verſtanden wiſſen will, die nach den Geſetzen des Gottesreiches (dem θέλημα τ. θεοῦ V. 14.) den Verluſt der chriſtlichen ζωή nach ſich ziehen, ja ſelbſt die Fähigkeit zu derſelben aufheben; und zwar, da die ζωή durch den Glauben an den Meſſias erlangt wird (vgl. 3, 14.), beſteht der geiſtige Tod (vgl. Jak. 1, 15.) in dem Unglauben, dem Zweifel an dem Meſſias; dieſer Zweifel iſt alſo die Sünde zum Tode, deren äußerſte Spitze der Abfall vom Chriſtenthum ſelbſt, der Götzendienſt V. 21. iſt. Aehnlich Lehnerdt und Paulus. Auch ſcheint ſchon die ſcholaſtiſche Eintheilung in peccata mortalia i. q. contra ordinem charitatis und venialia i. q. praeter ordinem charitatis (vgl. Thom. Aquin. quaest. 1, 72. quaest. 5, 83.), die auf dieſer Stelle beruht, eine gleiche Auffaſſung vorauszuſetzen. Sehr paſſend kann dann dieſe johanneiſche Todſünde mit der Sünde gegen den heiligen Geiſt verglichen werden, deren Chriſtus, Matth. 12, 31. ausdrücklich, als einer unverzeihlichen, Erwähnung thut. Schon Beza, Calvin, Flacius, Calov, Wolf, Heumann waren dieſer Meinung, und Lücke hat ſich mit Unrecht dagegen erklärt, weil er die Sünde gegen den heiligen Geiſt für eine einzelne Sünde in der Gattung der Todſünden hält. So ſchwierig nun auch das Verſtändniß jenes Ausſpruches Chriſti iſt, ſo ſcheint doch ſo viel gewiß zu ſein, daß er kein einzelnes Vergehen, kein Laſter bezeichnen ſoll, ſondern vielmehr die Geſammtheit der böſen Geſinnung, die ohne den Glauben an den Meſſias zugleich von Gott ſich abwendet, und die Heiligung ſeines Geiſtes, das ſchönſte Zeugniß der Verſöhnung (V. 7.), zurückweiſt, alſo mit der johanneiſchen Todſünde zuſammenfällt; vgl. Schwarz, Ethik B. 1. §. 75. — αἰτήσει will Lehnerdt, S. 51. als ein ganz allgemeines Futurum in Beziehung auf irgend eine künftige Bitte auffaſſen; beſſer erhält es mit Grotius und Lücke, denen

auch Winer, S. 304. ſeine Beiſtimmung nicht verſagt, eine imperative oder vielmehr optative Bedeutung. — δώσει beziehen Lücke und Lehnerdt mit Schott und Stolz wegen Jak. 5, 20. auf τις, beſſer Winer, S. 304., Grotius, Paulus auf Gott als das Hauptſubject. — Faſt alle Erklärer nehmen fälſchlich die Worte τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον als Appoſition von αὐτῷ, welches ſie auf ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν beziehen. Nur Paulus ſah das Richtige, indem er αὐτῷ auf τις zurückbezieht und τοῖς ἁμαρτάνουσι überſetzt: für die Sündigenden; denn trotz Winers Erklärung, S. 302., daß αὐτῷ diſtributiv und ſomit als Collectivum zu denken ſei, iſt es unendlich hart, unter αὐτῷ und τοῖς ἁμαρτάνουσι daſſelbe Subject zu verſtehen. — Die beſtimmte Verſicherung ἔστιν ἁμαρτία πρ. θάν., die freilich durch Erwähnung einer ἁμαρτία μὴ π. θ. bedingt wurde, ſcheint gegen ſolche gerichtet zu ſein, die ſchon damals den Unterſchied zwiſchen Todſünden und Nichttodſünden verwarfen. — Die letzten Worte: οὐ περὶ — ἐρωτήσῃ mißverſtehen die meiſten Ausleger, und ſelbſt Lücke, indem ſie ein beſtimmtes Verbot darin finden, für die Todſünder zu bitten; während der Verfaſſer, wie ſchon Carpzov, Paulus, Lehnerdt richtig bemerkten, nichts weiter ſagen will als: jetzt verlange ich gerade nicht, daß ihr für die Todſünder beten ſollt, denn zunächſt habe ich die im Auge, die nicht eine Todſünde begangen haben, und für die ſollt ihr beten. So ergiebt ſich für die ganze Stelle folgender Sinn: wenn jemand ſeinen Mitchriſten eine Sünde nicht zum Tode begehen ſieht, ſo bitte er für ihn, und Gott wird ihm Leben geben für die Nichttodſünder; es giebt aber auch eine Sünde zum Tode: für dieſe ſage ich nicht, daß er bitten ſoll. — Der Begriff von ζωή erklärt ſich aus dem Frühern durch den Gegenſatz von θάνατος von ſelbſt. — Ueber den Gebrauch des μή und οὐ in dieſer Stelle vgl. Winer, S. 397.

V. 17. Zur weitern Erklärung und um dem Mißverſtändniſſe vorzubeugen, als ob die ἀδικία (vgl. 1, 9.) d. h. die Verletzung der δικαιοσύνη (vgl. 3, 7. 10.) nicht auch Sünde wäre, behauptet der Verfaſſer hier ausdrücklich, daß auch ſie Sünde ſei, aber eben eine Sünde nicht zum

zum Tode, und beſtimmt alſo die Sünde nicht zum Tode als ἀδικία in dem Sinne: alle Ungerechtigkeit iſt zwar auch Sünde, aber das iſt eben die Sünde nicht zum Tode; vgl. 3, 4. Der Verfaſſer giebt alſo für die Fürbittenden hiermit das Kennzeichen an zum Unterſchiede der Sünde zum Tode und nicht zum Tode. Wir finden nicht, daß andere Erklärer ſchon in dieſer Weiſe unſre Stelle verſtanden und ausgelegt haben, und doch ſcheinen dadurch allein die folgenden Worte in das rechte Licht zu treten.

V. 18. Denn nur in dieſem Sinne kann der Verfaſſer ſagen, daß der wahre Chriſt nicht ſündige, weil er deſſen Sünde nicht ἁμαρτία, ἁμαρτάνειν, ſondern ἀδικία, ἀδικεῖν nennt, vgl. 3, 9. Faſſen wir das Geſagte wörtlich auf, ſo würde der Verfaſſer ſich ſelbſt 1, 8. 2, 1. widerſprechen. So aber will er ſagen: eine Sünde nicht zum Tode, eine ἀδικία, kann der Chriſt, ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ, möglicher Weiſe begehen, aber nie eine Todſünde; wer eine ſolche ſich einmal zu Schulden kommen läßt, tritt dadurch aus der Gemeinſchaft der chriſtlichen Gemeinde hinaus, vgl. 1, 6.; daß aber Johannes, wie Lücke meint, ausdrücklich V. 16. verbiete, für einen ſolchen auch nur zu beten, wäre eine verderbliche Lehre und namentlich des Apoſtels der Liebe unwürdig. — τηρεῖ ἑαυτὸν sc. ἄσπιλον ἀπὸ τοῦ κόσμου vgl. Jak. 1, 27. (1 Tim. 5, 22.), und daher wird er von dem Böſen (vgl. 2, 14.), d. h. dem Teufel, dem Herrſcher der Welt, welcher der Vater der Sünder iſt (vgl. 3, 8.), nicht berührt, vgl. 2 Theſſ. 3, 3. — Uebrigens läßt Paulus von dieſem Verſe an den Verfaſſer in fünf kurzen Sätzen die Hauptgedanken des ganzen Schreibens ſeinen Leſern wiederholen.

V. 19. Ὅτι ἐκ τ. θ. ἐσμεν vgl. 4, 6. — καὶ ὁ κόσμος — κεῖται vgl. 2, 15. Faſt alle Erklärer und Ueberſetzer nehmen hier ἐν τῷ πονηρῷ als Neutrum; nur Lücke bemerkt mit Recht, daß es wegen des Vorhergehenden und gemäß der ganzen Vorſtellungsweiſe des Johannes als Masculinum in dem Sinne aufgefaßt werden muß: die ganze Welt iſt der Gewalt des Teufels unterworfen. Ob übrigens Johannes an die Perſönlichkeit des Teufels geglaubt habe, iſt zwar eine Frage, die nicht in den Bereich dieſer

Blätter gehört, allein doch bei dieſer Gelegenheit ſo weit beantwortet werden muß, daß es den Geiſt jener Zeit, des Urchriſtenthums und der apoſtoliſchen Lehre verkennen hieße, wenn man ſie läugnen wollte. Im Gegentheil muß auf das Beſtimmteſte behauptet werden, daß die Lehre von einem perſönlichen Teufel und der Glaube an ſeine wirkliche Exiſtenz der apoſtoliſch chriſtlichen Dogmatik angehört; vgl. Jak. 4, 7.

V. 20. *Καὶ οἴδαμεν, ὅτι* vgl. 3, 8. — *ἥκει* er iſt gekommen; vgl. Joh. 2, 4. 4, 47. 8, 42. — *διάνοια* Einſicht, nämlich daß wir den wahren Gott erkennen; denn *θεόν*, was ſich in mehreren Handſchriften findet, iſt zwar Gloſſe, weiſt aber auf die richtige Beziehung des *ἀληθινόν* hin. — *καί ἐσμεν* hängt von dem obigen *οἴδαμεν ὅτι* ab, wobei *καί* durch: auch, zu überſetzen iſt: auch daß wir in dem wahren Gott ſind durch (wie de Wette überſetzt), oder in ſofern wir in ſeinem Sohne ſind; vgl. 1, 3. 2, 23. Joh. 1, 18. 14, 6. — Die folgenden Worte *οὗτος — αἰώνιος* (vgl. Joh. 17, 3.) bezieht die orthodoxe Exegeſe auf Jeſus Chriſtus, wozu ſie allerdings der Stellung nach gehören. Allein ſchon im Alterthum die Arianer, dann die Socinianer, Grotius, und endlich unter den Neuern Lücke, Paulus und Winer beziehen ſie auf Gott, indem der letztere, S. 138. zeigt, daß *οὗτος* ſich zuweilen auf ein entferntes Nomen, das als Hauptſubject zu betrachten iſt, bezieht, vgl. 2 Joh. 7., daß *ἀληθινὸς θεός* ein beſtändiges und ausſchließliches Epitheton des Vaters iſt, und daß das N. T. immer nur dieſen den *εἰδώλοις*, die auch hier V. 21. erwähnt werden, entgegenſetzt. Ferner nennt Johannes Chriſtus zwar *ζωή* 1, 2., aber niemals *ζωή αἰώνιος*, was nur dem Vater gebührt; auch braucht das N. T. nie, wenn es den Vater und den Sohn Gottes unterſcheiden will, von beiden einerlei Prädicat und Namen; endlich giebt es keine Stelle, in der Johannes den hiſtoriſchen Chriſtus Gott nennt. Daher werden wir überſetzen: das iſt der wahrhaftige Gott und das ewige Leben, mit Beziehung auf *θεός*. Das Prozeugma des demonſtrativen Pronomens, welches Lücke in den letzten Worten findet, indem er ergänzt: *καὶ (αὕτη) ἡ ζωή αἰώνιος*, und überſetzt: darin, nämlich in der Erkenntniß

u. ſ. w., beſteht das ewige Leben, hat ſchon Winer, S. 140. zurückgewieſen.

V. 21. Da nun der Gott, den Chriſtus verkündigt hat, der wahrhaftige iſt, ſo hütet euch vor den falſchen Göttern, vgl. 1 Kor. 8, 4. Da die Apoſtel auch ſonſt es für nöthig hielten, vor dem Götzendienſte zu warnen, der natürlich für die Heidenchriſten in jener älteſten Zeit eben ſo gefährlich war, wie der Rückfall zum Moſaismus für die Judenchriſten, vgl. 1 Kor. 10, 7. 14., ſo dürfen wir unter εἰδώλων mit Hammond keineswegs die Gnoſtiker und ihre Irrlehren verſtehen. Auf der andern Seite aber iſt auch nicht zu überſehen, daß dieſe wenigen Worte nur eine ſchwache Stütze für die Behauptung ſind, daß der Brief an Heidenchriſten geſchrieben ſei, beſonders da ähnliche Warnungen auch zu Judenchriſten geſprochen werden, vgl. 1 Petr. 4, 3. Die innern Gründe dürften von größerer Geltung ſein, beſonders der Umſtand, daß der Verfaſſer durchaus keine Bekanntſchaft mit der altteſtamentlichen Offenbarung bei ſeinen Leſern vorausſetzt. — Ganz falſch überſetzt Carpzov hier τεκνία qui filii dei veri esse vultis; es iſt nichts als Anrede, wie an den andern Stellen dieſes Briefes. — Wenn gleich nun nach dieſer Auffaſſung die Warnung vor Götzen nicht ganz außer Zuſammenhange ſteht, ſo iſt doch ein ſo neuer Gedanke am Schluſſe des Ganzen höchſt auffallend, und auch die Abgeriſſenheit, das Schroffe und Unerwartete dieſer letzten Worte dürfte die Vermuthung wohl zu rechtfertigen im Stande ſein, daß dieſer Schluß vielleicht nicht ſo, wie er uns vorliegt, aus der Hand des Verfaſſers gefloſſen ſein mag.

Man hat verſchiedene Verſuche gemacht, die ſcheinbare Unordnung dieſes Briefes zu rechtfertigen, und einen beſtimmten Zuſammenhang der in demſelben ausgeſprochenen Gedanken nachzuweiſen, vgl. Knapp, scr. v. arg. p. 177.; Lücke, S. 41 — 47. folgt der von Knapp gegebenen Dispoſition; Grashof, S. 86 — 93. Jedenfalls iſt der Eindruck, den der Brief in ſeiner Geſammtheit macht, ein einfacher und beſtimmter; e i n Hauptgedanke zieht ſich durch ihn hin: daß die Liebe durch den Glauben an den Meſſias bewirkt und in der Erfüllung der göttlichen Gebote ſich äußernd das unbedingt

nothwendige Band der chriſtlichen Gemeinſchaft ſei; und dieſem Gedanken ſind denn nach Art der apoſtoliſchen Briefſteller mehrere Nebengedanken in abſchweifender Rede, wo ſich gerade die Gelegenheit dazu darbot, eingeſchaltet, ſo daß zwar das äußere Anſehen des Briefes bunt und regellos erſcheint, aber ſeine innere Geſtalt deſto einfacher und klarer hervortritt. Denn dieſer Anſicht folgend werden wir finden, daß der Brief jenen Hauptgedanken vortragend ſich ungezwungen aus ſich heraus entwickelt, und nur ſeinen paränetiſchen Theil als erläuternde Epiſoden, 2, 12 — 17. wo er vor der Welt, 2, 18 — 28. 4, 1 — 6. wo er vor Irrlehrern, 5, 14 — 20. wo er vor der Todſünde, und 5, 21. wo er vor den Götzen warnt, einſchaltet.

Einleitende Bemerkungen zu dem zweiten und dritten Briefe des Johannes.

Der erſte, der wenigſtens das zweite unter dem Namen des Johannes in der Sammlung der katholiſchen Briefe befindliche Schreiben erwähnt, iſt Irenäus (adv. haer. 1, 163.), am Ende des zweiten Jahrhunderts; bis dahin ſchweigt die Geſchichte von dem Daſein dieſer Schriften. Darauf aber ſcheint zunächſt die alexandriniſche Schule eine nähere Kenntniß von ihnen genommen zu haben, wenigſtens erwähnt Klemens, strom. 2, 15. mehrere Briefe des Johannes, vgl. **Euseb.** h. e. 6, 14.; und Origenes nennt bereits den zweiten und dritten Brief deſſelben (comm. in Ioh. 6. Euseb. h. e. 6, 25.), ohne jedoch die Zweifel, die man ſchon damals gegen ihre Aechtheit erhoben hatte, unberückſichtigt zu laſſen. Von der Anſicht ſeines Lehrers abweichend, ſcheint dagegen Dionyſius von Alexandrien ihre Aechtheit als ausgemacht anzunehmen, da er aus ihnen Beweiſe gegen die Apokalypſe ſchöpft, ſ. Euseb. h. e. 7, 25. Auffallend bleibt es daher, daß Euſebius, h. e. 3, 25. mit der größten Beſtimmtheit beide Briefe unter die Antilegomenen ſtellt, und hierin nicht nur einer achtungswerthen Ueberlieferung, ſondern

auch dem Urtheile ſeiner Kirche folgt. Dieſe auf eine ſtrengere Kritik geſtützte Meinung erhielt ſich denn auch ſo lange, daß Hieronymus, de vir. ill. 9., während er ſeine eigene Ueberzeugung verſchweigt, doch noch als die herrſchende Anſicht ſeiner Zeit anführt, daß man die beiden Briefe dem Apoſtel Johannes abſpreche. Trotz dem errang die für orthodox geltende Meinung, die dieſe Briefe für ächt erklärte, ſehr bald die Oberhand in der Kirche; ſchon Alexander von Alexandrien beruft ſich auf den zweiten Brief V. 10., um die Verdammung des Arius zu vertheidigen; dieſelbe Stelle führt in der afrikaniſchen Kirche des dritten Jahrhunderts der Biſchof Aurelius auf einer Synode zu Karthago an. Endlich erklärten die apoſtoliſchen Kanones, die Synode von Laodicea und die Kirchenverſammlungen von Hippo und Karthago im vierten Jahrhundert dieſe Briefe für kanoniſch, wodurch denn auf die ſicherſte Art in der griechiſchen und römiſchen Kirche der Kritik ein Ende gemacht wurde. Daß aber auch in der ſyriſchen Kirche Ephraem beide Briefe für ächt hielt, iſt um ſo auffallender, als ſie in der Peſchito fehlen. Dieſer letzte Umſtand und das ungünſtige Urtheil des Euſebius erregten daher in neuerer Zeit gerechte Zweifel gegen die Richtigkeit der kirchlich-kanoniſchen Beſtimmung, und Grotius (prooem. in ep. sec.) war der erſte, der ſie auf gelehrte Weiſe vorzutragen wagte. Ihm folgten Beck (observ. critico-exeg. spec. pr.), Fritzſche (Bemerkungen über d. Br. Joh. in Henke's Muſeum f. Religionswiſſenſchaft, B. 3. St. 1.), Bretſchneider (probab. p. 164.), Paulus, Credner, indem ſie die im Alterthum ſchon verbreitete Vermuthung (ſ. Hieron. de v. ill. 9.) von Neuem aufſtellten, daß der Presbyter Johannes von Epheſus, ein Schüler Jeſu nach der Ausſage des Papias in Euseb. h. e. 3, 39., der Verfaſſer dieſer Briefe ſei. Als ihre Gegner und als Vertheidiger der Authentie derſelben traten dagegen hauptſächlich Bertholdt, Carpzov, Hänlein, Auguſti, de Wette, Lücke, Grashof auf, da es natürlich in keinem zweifelhaften Punkte der Kritik an verſchiedenen Partheien fehlen kann; doch irrt de Wette bedeutend, wenn er behauptet, daß die gegen die Aechtheit dieſer Briefe vorgebrachten Gründe ſich leicht heben ließen. Denn wenn gleich das ſpäte Erſcheinen derſelben,

namentlich des dritten, in der Kirche mit Recht von Lücke durch die didaktiſche Unbedeutendheit ihres Inhaltes hinlänglich erklärt wird, ſo iſt dieſer Kritiker doch nicht glücklich in der Widerlegung der aus dem ungünſtigen Urtheile des Alterthums gegen ihre Aechtheit hergenommenen Gründe; da doch nicht geläugnet werden kann, daß die Stimme des Alterthums in dieſen Unterſuchungen die meiſte Geltung hat, und daher, wo ſie die Unächtheit einer Schrift ausſpricht, eben ſo gut gehört werden muß, als wo ſie die Aechtheit bezeugt. Auch darf Lücke's und Eichhorns Vertheidigung des johanneiſchen Ausdruckes und Sprachgebrauches, den man dieſen Briefen hat ſtreitig machen wollen, für eben ſo gelungen angeſehen werden, als ihre Widerlegung des Gebrauchs pauliniſcher Worte und Ausdrücke, die man in denſelben gefunden hat, die aber keineswegs ſo ausſchließliches Eigenthum des Apoſtel Paulus ſind, daß ſie nicht vielmehr in allen neuteſtamentlichen Schriften ſich wiederfänden, vgl. Paulus, S. 266. Ihre darüber gemachten Bemerkungen ſind ſo richtig und unwiderleglich, daß auch Credner eingeſteht, dieſe Briefe aus innern Gründen für ächt halten zu müſſen. Weniger geglückt iſt ihnen die Entkräftigung des Einwurfes, daß die harte und unduldſame Vorſchrift 2 Joh. 10, 11. dem Charakter des Johannes, wie er namentlich in dem erſten Briefe erſcheine, entgegen trete *); und trotz dem, was Lücke über die johanneiſche κρίσις ſagt, wünſchen wir doch, ſchon allein um den Apoſtel von dem Vorwurfe einer ſo liebloſen ja unchriſtlichen Geſinnung freiſprechen zu können, dieſe Briefe für unächt halten zu dürfen. Noch ſchwieriger iſt es, den Ausdruck ὁ πρεσβύτερος, wie der Verfaſſer ſich im Eingange beider Briefe nennt, von dem Apoſtel zu deuten. Soll es Amtsname ſein, der in jener Zeit noch gleichbedeutend mit ἐπίσκοπος war, wie Oekumenius bemerkt, ſo iſt es auffallend, daß Johannes ſich nicht lieber ἀπόστολος nennt, wie alle übrigen apoſtoliſchen Briefſteller pflegen. Bertholdt meint gar, er bezeichne ſich dadurch als Vorſteher ſämmt-

*) Wiewohl ſie der, von Euſebius 3, 28. gegebenen, aber mit Recht für erdichtet gehaltenen, Erzählung von dem Begegnen des Johannes mit Cerinth nicht widerſpräche.

licher Gemeinden Kleinaſiens; für dieſen Fall iſt es weit wahrſcheinlicher, daß er ſich ἐπίσκοπος genannt haben würde, wenn es nicht überhaupt unerklärlich wäre, weshalb er ſich in dieſen kleinen Privatſchreiben bei ſeinem Amtsnamen nennt, und in dem erſten, einem öffentlichen Umlaufſchreiben, dies unterläßt*). Auch daß er ſich damit als den älteſten der noch lebenden Apoſtel bezeichnen wolle, iſt eine leere Vermuthung, die freilich noch Auguſti vertheidigt. Lücke meint endlich, er nenne ſich wegen ſeines hohen Alters ſo, was er aus der Erzählung des Klemens, in der Johannes ſich ſelbſt γέρων (Euseb. 3, 23.), und aus Phil. 9., wo Paulus ſich πρεσβύτης nennt, zu beweiſen ſucht. Allein πρεσβύτερος bezeichnet keineswegs daſſelbe, was γέρων oder πρεσβύτης, und namentlich an der Spitze des Briefes mit dem Artikel und ohne dazu gehörigen Namen, den Paulus ausdrücklich hinzufügt, würde es in dieſer Bedeutung ganz ohne Sinn ſein; daher verlangt es eine andere Erklärung. Offenbar bezeichnet das Wort die Amtswürde, und da dieſe nach Obigem dem Apoſtel nicht angehören kann, ſo ſehen wir uns genöthigt, uns für den Presbyter Johannes zu entſcheiden. Dieſer lebte ebenfalls in Epheſus, vielleicht als Schüler Jeſu in nicht geringerem Anſehen, und um ſich von dem Johannes ἀπόστολος zu unterſcheiden, konnte er ſich recht wohl, wie ſchon Paulus, S. 265. bemerkt, πρεσβύτερος nennen. So bekommt denn dieſer, durch den Artikel ſo genau beſtimmte πρεσβύτερος auch ohne Namen eine beſtimmte Bedeutung, weil neben dem Apoſtel, der übrigens ſtets jede nähere Bezeichnung ſeiner ſelbſt verſchmähte, dadurch eine andere Perſon ſchon hinlänglich bezeichnet war. Auch wegen des beſtimmten Hervortretens der Perſönlichkeit 2 Joh. 1. 4. 5. 12. 3 Joh. 1. 2. 3. 4. 9. 10. 13. 14., des Gebrauches von ἐγώ, deſſen ſich Johannes in ſeinen andern Schriften zur Einführung ſeiner eignen Perſon ſo wenig bedient, daß er es ſogar immer ängſtlich vermeidet, müſſen wir dieſe Briefe dem Apoſtel abſprechen. Daß der Presbyter Johannes

*) Wenigſtens erklärt dies nicht Steigers Behauptung zu 1 Petr. 5, 1., daß Johannes ſich dadurch den Privatperſonen näher rücke; dies würde gerade im umgekehrten Falle geſchehen ſein, wenn er vor dieſen ſich nicht auf ſeine Amtswürde berufen hätte.

ihr Verfaſſer ſei, iſt übrigens eine dem Alterthum ſchon bekannte Vermuthung; wer ſie zuerſt ausgeſprochen hat, läßt ſich nicht mehr entſcheiden, nur ſo viel iſt gewiß, daß ſie Euſebius ſchon kennt h. e. 3, 39. Mit Unrecht hat man daher in neuerer Zeit an der Exiſtenz deſſelben gezweifelt, da dieſe durch die Nachrichten des Euſebius durchaus geſichert iſt; nur wiſſen wir freilich von ſeinen übrigen Verhältniſſen nichts weiter, als daß er in Kleinaſien lebte, und zwar länger als der Apoſtel Johannes, und daß er, wie Hieronymus erzählt, in Epheſus begraben ward. Daß der Ausdruck πρεσβύτερος ſein Amt bezeichnet, iſt ſehr wahrſcheinlich; wenigſtens iſt es unpaſſend, ihn von ſeinem höheren Alter als dem des Apoſtels, oder gar, wie Credner will, von ſeinem frühern Aufenthalte in Kleinaſien zu verſtehen. Als Nachahmung*) des erſten an eine Allgemeinheit gerichteten Briefes oder vielmehr als Auszug aus demſelben in Beziehung auf eine beſtimmte Individualität verfaßte dieſer Presbyter nun den zweiten johanneiſchen Brief, vielleicht in der Abſicht, um den Inhalt des erſten weiter zu verbreiten, und den einzelnen Gemeindemitgliedern eine nähere Bekanntſchaft mit demſelben zu verſchaffen; denn ſo nur läßt ſich die zum Theil wörtliche Uebereinſtimmung beider Briefe erklären, die weit davon entfernt für die Verfaſſerſchaft des Apoſtels zu ſprechen, vielmehr dagegen zeugt, da eine ſolche ſtereotype Wiederholung ſeiner ſelbſt bei einem geiſtreichen Schriftſteller nicht denkbar iſt. Aber gerade dadurch erklärt ſich auf der andern Seite die Aufnahme des Briefes in den Kanon eben ſo leicht, wie durch die Gleichheit des Namens der Verfaſſer. Der dritte Brief iſt ſelbſtſtändiger**).

Was die Perſonen betrifft, an die die Briefe gerichtet ſind, ſo giebt es rückſichtlich der als Empfängerin des zweiten Briefes genannten ἐκλεκτὴ κυρία zwei verſchiedene Arten

---

*) Daß ſolche Nachahmungen in jener Zeit nichts Ungewöhnliches waren, zeigen die drei erſten Evangelien, und unter den katholiſchen Briefen, wie wir geſehen haben, der zweite des Petrus.

**) Ob übrigens derſelbe Presbyter nicht auch vielleicht der Verfaſſer des letzten Kapitels des johanneiſchen Evangeliums iſt, laſſen wir dahin geſtellt. Höchſt wahrſcheinlich iſt er aber der apoſtoliſche Presbyter, deſſen ἐξηγήσεις θείων γραφῶν Irenäus nach der Ausſage des Euſebius, 5, 8. erwähnt.

der Erklärung, indem die eine eine beſtimmte Perſon darunter verſteht, die andere aber, weil es (noch von Michaelis) für unſchicklich gehalten ward, daß der Apoſtel an eine Frau geſchrieben habe, und (von Auguſti) für unerklärlich, wie ein ſolches Privatſchreiben in den Kanon gekommen ſei, einen allegoriſchen Weg der Auslegung einſchlug. Der erſte, der denſelben betrat, war Klemens von Alexandrien, der zwar (wahrſcheinlich wegen 1 Petr. 5, 13.) behauptet, daß der Brief an eine Babylonierin, Namens Eklekte geſchrieben, aber die chriſtliche Kirche darunter zu verſtehen ſei. Ihm folgte Hieronymus; wogegen Caſſiodorus die Meinung aufſtellt, daß der Verfaſſer eine einzelne Gemeinde damit bezeichnet habe. So unpaſſend dieſe Anſicht auch iſt, ſo fehlt es ihr doch keineswegs an Vertheidigern in neuerer Zeit, da Whiſton die Gemeinde zu Philadelphia, Auguſti die vom Herrn ſelbſt geſtiftete zu Jeruſalem, und Michaelis eine ungenannte am Sonntage zuſammenkommende darunter verſtehen will. Im Gegenſatze zu dieſer allegoriſchen Deutung hat ſich in neueſter Zeit, nachdem ſchon Oekumenius den Verfaſſer deswegen vertheidigt hat, daß er an ein Weib geſchrieben habe, die Meinung geltend gemacht, daß der Brief an eine beſtimmte chriſtliche Frau gerichtet ſei, die entweder Ἐκλεκτή oder Κυρία geheißen habe, oder deren Namen gar nicht genannt ſei. Der letzten Anſicht folgend erklären Ritmeier, Ziegler und Wolf ſowohl ἐκλεκτή als κυρία appellativiſch, und Knauer (in den Studien u. Kritiken, 1833. H. 2. S. 452.) hält Maria, die Mutter Jeſu, der κατ᾽ ἐξοχὴν κύριος heißt, für die κυρία, an die dieſer Brief gerichtet ſei; eine Vermuthung, die wegen der in dem Schreiben gegebenen Ermahnungen ſehr unwahrſcheinlich, ja ſogar unſchicklich iſt. Daher haben ſchon Grotius und Wetſtein ἐκλεκτή für den Namen der Frau halten wollen, wogegen Lücke weniger richtig die Stellung der Worte, die doch dem Alexandriner Klemens bei ſeiner ähnlichen Erklärung kein Anſtoß war, als den 13ten Vers anführt, wo die Schweſter der Frau ebenfalls ἐκλεκτή genannt wird. Wiewohl nun freilich Hänlein Recht hat, die Frage, ob ἐκλεκτή oder κυρία der Name ſei, für gleichgültig zu erklären, ſo bleibt doch nichts Anderes übrig, als mit de Wette, Lücke, Paulus, Grashof letztern als den

wahren Namen der Frau anzunehmen; beſonders da Gruter und Heumann den Namen *Κυρία*, Curia im apoſtoliſchen Zeitalter nachgewieſen haben. Das Fehlen des Artikels iſt zwar ein treffender Einwand, den Auguſti gegen dieſe Erklärung macht, der jedoch einen helleniſtiſchen Schriftſteller weniger berührt. Aber Carpzovs Vermuthung, daß unter dieſer *Κυρία* Martha, des Lazarus Schweſter, die Freundin Jeſu und des Johannes zu verſtehen ſei, weil *κυρία* die Ueberſetzung des chaldäiſchen מַרְתָּא iſt, ſcheint durchaus unſtatthaft zu ſein; eben ſo unrichtig erklärt er *ἐκλεκτή* gemäß dem hebräiſchen בָּחוּר gleich *ἀγαπητός* 3 Joh. 1., da dies Wort die Kyria vielmehr als Chriſtin bezeichnen ſoll, vgl. Röm. 16, 13. Tit. 1, 1. 1 Petr. 1, 1. Ob dieſe übrigens eine Diakoniſſin (Röm. 16, 1.) geweſen ſei, und wo ſie gelebt habe, iſt nicht zu ermitteln. Da man die V. 1. erwähnten *τέκνα* fälſchlich für Töchter hielt, ſo findet ſich auch die Ueberſchrift *πρὸς παρθένους* für dieſen Brief *).

Der dritte Brief iſt an einen gewiſſen *Γάϊος* gerichtet. Im N. T. werden außer unſerer Stelle noch drei, nach Andern vier dieſes Namens erwähnt: ein Cajus aus Korinth Röm. 16, 23. und einer 1 Kor. 1, 14., wahrſcheinlich eine und dieſelbe Perſon; ein Cajus aus Macedonien Apſtg. 19, 29., und einer aus Derbe Apſtg. 20, 4. Daß man hier einen von dieſen als den Empfänger unſeres Briefes anzunehmen habe, iſt, wie Lardner ſchon bemerkt, eine ungegründete Behauptung. Auguſti jedoch, der im N. T. überall, ſelbſt in entfernten perſönlichen Verhältniſſen, Harmonie und gegenſeitige Beziehung findet, dringt darauf, den Cajus aus Macedonien, der ſich mit Paulus in Epheſus aufhielt, für denſelben zu halten; wogegen Lücke, wenn einer von jenen dreien der unſrige ſein ſoll, den Cajus aus Derbe dafür erklärt. Daß dieſer Cajus von Johannes zum Biſchof von Pergamus eingeſetzt worden ſei, iſt eine unverbürgte Sage der apoſtoliſchen Conſtitutionen.

*) Paulus, S. 269. erklärt freilich die Ueberſchrift *πρ. Πάρθους* für die urſprüngliche und die andere *πρ. παρθένους* für die daraus entſtandene.

Aber mit eben ſo wenig Grund behauptet Auguſti, daß er in Epheſus gelebt habe, alſo der Brief dorthin gerichtet ſei; beſſer denkt de Wette an einen Ort in der Nähe dieſer Stadt, in der der Verfaſſer der Briefe ſich ſelbſt aufhielt; ohne Grund jedoch behauptet er mit Lücke, daß dieſer Cajus und jene Kyria an verſchiedenen Orten gelebt haben müßten, Paulus das Gegentheil; zu beiden findet ſich nicht die geringſte Andeutung in den Briefen ſelbſt.

Auch über Veranlaſſung, Zweck und Zeit der Abfaſſung läßt ſich wenig ſagen. Denn daß Kleuker dieſe Briefe mit Unrecht für Begleitungs- und Zueignungsſchreiben des johanneiſchen Evangeliums und des erſten Briefes erklärt, iſt nach unſerer Anſicht über ihren Verfaſſer bereits entſchieden; aber abgeſehen davon, iſt 2 Joh. 12. gewiß dagegen; und ſeines Inhaltes wegen kann der erſte Brief nicht der ſein, auf den 3 Joh. 9. Rückſicht genommen wird. Ueberdies müßte er dann auch früher verfaßt ſein, und der dritte könnte ihm nicht zur Einleitung dienen. Im Gegentheil müſſen wir daher mit Lücke den zweiten ſowohl als den dritten Brief für zwei vom Evangelium und von einander unabhängige, ſelbſtſtändige Schreiben erklären; mit dem erſten Briefe ſteht aber der zweite wenigſtens nur in ſofern in Beziehung, als er ihn nachahmt. Daraus ergiebt ſich denn auch ſo viel für die Entſtehungszeit des zweiten, daß er ſpäter als der erſte verfaßt ſein muß; und da es nicht ganz unwahrſcheinlich iſt, daß beide, der zweite und dritte Brief, vor einer und derſelben (vielleicht Aufſichts-) Reiſe des Verfaſſers geſchrieben ſein mögen (vgl. 2 Joh. 12. 3 Joh. 14.), ſo folgt ein Gleiches für den dritten *). Ob übrigens Lücke aus den Worten des dritten V. 14. *ἐλπίζω εὐθέως ἰδεῖν σε*, wofür es im zweiten V. 12. blos heißt: *ἐλπ. ἐλθεῖν πρ. ὑμᾶς*, nicht zu viel beweiſt, wenn er deshalb behauptet, daß jener ſpäter als dieſer geſchrieben ſein müſſe, laſſen wir dahin geſtellt. Eine nähere Zeitbeſtimmung dürfte unmöglich ſein, und ſo gewiß Lange

*) So auch Hänlein und de Wette.

und Eichhorn irren, die beide Briefe wegen der darin beabſichtigten Reiſe, die noch jugendliche Kräfte erfordert habe, vor dem erſten entſtanden ſein laſſen, ſo unſicher iſt Hänleins Vermuthung, daß ſie vor der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben ſeien. Eben ſo wenig läßt ſich der Ort ihrer Abfaſſung ermitteln; Hugs Vermuthung, daß ſie von Patmos aus nach Epheſus geſchrieben ſeien, fällt natürlich mit unſerer Annahme, daß der Presbyter Johannes ihr Verfaſſer ſei, in Folge deren es vielmehr am wahrſcheinlichſten iſt, Epheſus, welches Euſebius als den Aufenthaltsort dieſes Johannes angiebt, auch als den Ort anzuſehen, von dem aus die Briefe geſchrieben und verſandt ſein mögen. Den Zweck derſelben giebt aber Auguſti ganz falſch an, wenn er behauptet, daß ſie, um einen zwiſchen Juden- und Heidenchriſten ausgebrochenen Streit beizulegen, geſchrieben, und der zweite deshalb an Judenchriſten, der dritte an Heidenchriſten gerichtet ſei; eine Anſicht, die durchaus willkürlich iſt, ſich auf keine in den Briefen ſelbſt enthaltenen Andeutungen ſtützt, und mit dem Charakter von Privatſchreiben, wofür Auguſti wenigſtens doch den dritten Brief ausgeben muß, ſich wenig verträgt. Vielmehr hat der zweite, ähnlich wie der erſte, keine andre Abſicht, als die Kyria und ihre Kinder in der Wahrheit der chriſtlichen Lehre zu befeſtigen, deshalb ſie vor Irrlehrern zu warnen, und die Liebe als das Weſen des Chriſtenthums darzuſtellen; der dritte hingegen iſt ein Empfehlungsſchreiben für reiſende Chriſten, das die bekannte Gaſtfreundſchaft des Cajus für dieſe in Anſpruch nimmt, da die Gemeinde ſelbſt ſich bei dieſer Gelegenheit unfreundlich gezeigt hatte. Daß der V. 12. erwähnte Demetrius mit unter den empfohlenen Chriſten, ja vielleicht, wie Hänlein vermuthet, der Ueberbringer des Schreibens war, und die nahe bevorſtehende Ankunft des Verfaſſers (V. 9. ἐπιδέχ. ἡμᾶς) anmelden ſollte, iſt ſehr wahrſcheinlich. Die Aufnahme dieſer Privatſchreiben in den Kanon und ihre Stellung unter den katholiſchen Briefen wird übrigens durch den Namen ihres Verfaſſers hinlänglich erklärt. — Vergl. außer den oben erwähnten Erläuterungsſchriften von Weber, Morus, Oertel, Lange, Lücke, Paulus, Heumann: de Cy-

ria sancta Ioannis amica. Gotting. 1726. **Kriegel**: de *Κυρίᾳ* Iohannis. Lips. 1757. **Heumann**: diss. exhibens comm. in Ioh. ep. tertiam. **Wabst**: de Diotrephe. Lips. 1758. **Stemler**: diss. de Diotrephe. Lips.

Erklärende Bemerkungen zum zweiten Briefe des Johannes.

Inhalt: Nach der Grußformel: bis V. 4., drückt der Verfaſſer ſeine Freude darüber aus, daß die Kinder der Empfängerin des Briefes treu im Evangelium verharren, ermahnt ſie, das Gebot der Liebe zu üben: bis V. 7., warnt ſie vor Irrlehrern: bis V. 12., und verſpricht zum Schluß ſie ſelbſt nächſtens zu beſuchen.

V. 1. *Τέκνοις, οὓς* erklärt Carpzov zwar richtig für *τέκν. ἅ*, verſteht aber mit Unrecht Kinder beiderlei Geſchlechts darunter, da wir vielmehr wegen des *οὓς* vgl. V. 4. mit Lücke und Paulus dabei an Söhne zu denken haben. Ganz falſch deutet aber Auguſti den Ausdruck von den Mitgliedern der jeruſalemiſchen Gemeinde. — *ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ* wie das hebr. בֶּאֱמֶת, vgl. 1 Joh. 3, 18. — *οἱ ἐγν. τ. ἀλήθειαν* die Chriſten, wie 1 Joh. 2, 21. — Daß die Worte *καὶ οὐκ ἐγὼ — ἀλήθειαν* wenigſtens eine Art von Parentheſe bilden, läugnet Lücke ohne Grund. Auch verbindet er viel zu ſchleppend und ohne Rückſicht auf *μεθ᾽ ὑμῶν* V. 3. die Grußformel V. 3. mit den Dativen *κυρίᾳ* und *τέκνοις*, da vielmehr mit Carpzov zu dem erſten Verſe wie Jud. V. 1. *χαίρειν* zu ergänzen iſt; vgl. Jak. 1, 1. (2 Joh. 10.).

V. 2. Auf dieſes ausgelaſſene *χαίρειν* beziehen ſich dann die folgenden Worte *διὰ τ. ἀλήθ. τ. μ. ἐν ἡμῖν*, und nicht auf *ἀγαπῶ*, wie Lücke will. Eben ſo unrichtig verbindet Carpzov dieſen Vers mit dem folgenden dritten. —

μένουσαν gleich *οὖσαν* oder *ἐνοικοῦσαν*, wie der cod. alexandr. lieſt, vgl. 1 Joh. 1, 8. 2, 6. So bekommen wir den Sinn: wegen des gemeinſchaftlich uns umfaſſenden Bandes der chriſtlichen Religion (*διὰ τ. ἀλ. τ. μέν. ἐν ἡμῖν*) grüßt der Presbyter die auserwählte Kyria und ihre Söhne, die ich in Wahrheit liebe, und nicht ich allein u. ſ. w. — Die Worte *καὶ μεθ' ἡμῶν* — *αἰῶνα* bilden als Wunſch ausgeſprochen einen für ſich abgeriſſenen Ausruf; vgl. Offenb. 1, 5. (1 Joh. 2, 17.).

V. 3. Nach dem einfachen, in den beiden erſten Verſen enthaltenen, Gruße folgt nun noch, wie Jud. 2. 2 Petr. 1, 2., die ausführliche apoſtoliſche Grußformel, wie ſie namentlich in den pauliniſchen Paſtoralbriefen vorkommt. — Die Worte *ἔσται μεθ' ὑμῶν* fehlen im cod. alex. — Wie Credner *ἔλεος* auffaßt ſ. Jud. 2. Lücke findet darin die beſondre Beziehung der *χάρις* auf die Verſöhnung durch Chriſtum, als Ergebniß beider ſieht er die *εἰρήνη* an. — Das in mehreren Handſchriften fehlende *κυρίου* ſcheint nicht johanneiſch zu ſein. — Die Worte *ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ* verbindet ſchon Grotius mit Recht mit *ἔσται μεθ' ὑμῶν*. Andere beziehen ſie falſch auf *τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός*. Uebrigens ſcheinen dieſe letztern Worte auf eine gänzliche Unbekanntſchaft des Verfaſſers mit der kirchlichen Trinitätslehre hinzuweiſen, da er ſonſt ſtatt derſelben im Gegenſatz zu den vorangegangenen *θεοῦ πατρός* hier *θεοῦ υἱοῦ* geſagt haben würde.

V. 4. *Ἐκ τ. τέκνων* ſcheint darauf hinzudeuten, daß der Verfaſſer nicht alle Kinder der Kyria kannte, wofür nach Lücke auch der Ausdruck *καὶ τ. τέκνοις αὐτῆς, οὓς* V. 1. ſprechen ſoll; Paulus hingegen findet darin die Andeutung, daß nicht alle Kinder der Kyria Chriſten waren. Ganz mit Unrecht aber läugnet Carpzov, ſich auf 1 Joh. 4, 13. berufend, die partitive Bedeutung des *ἐκ* an dieſer Stelle. — *περιπατοῦντας* aus 1 Joh. 2, 6. — *ἐν ἀληθείᾳ* gemäß der evangeliſchen Lehre, wie V. 1. — *καθὼς* — *πατρός* nach 1 Joh. 4, 21., vgl. das zu der Stelle Ge-

ſagte. Höchſt gezwungen will Oekumenius unter πατρός Chriſtus, als Vater der Chriſten, verſtehen.

V. 5. Auszug aus 1 Joh. 2, 7. 8. 10. 3, 11.

V. 6. Die Worte καὶ αὕτη — αὐτοῦ ſind aus 1 Joh. 5, 3. entnommen, wo die ἀγάπη durch den hinzugefügten Genitiv τοῦ θεοῦ näher beſtimmt iſt, wenn wir nicht etwa, wie 1 Joh. 3, 16., das Weſen der Liebe darunter verſtehen wollen. — Die folgenden Worte αὕτη — ἀρχῆς ſind aus 1 Joh. 3, 11. entlehnt. — Zu ἵνα — περιπατῆτε vgl. 1 Joh. 1, 6. 2, 11. ἐν αὐτῇ sc. ἀγάπῃ.

V. 7. Ὅτι giebt den Grund an zu den letzten Worten des vorigen Verſes ἵνα ἐν αὐτῇ περιπ.; daher irren diejenigen, die den Anfang unſeres Verſes für einen Vorderſatz halten, deſſen Nachſatz V. 8. folge. Einer ſolchen Auffaſſung ſteht der Zwiſchenſatz οὗτος ἐστιν — ἀντίχριστος entgegen. — Die Worte πολλοὶ — κόσμον ſind aus 1 Joh. 2, 18. 4, 1. entnommen; οἱ μὴ — σαρκί aus 1 Joh. 4, 2.; οὗτος — ἀντίχριστος aus 1 Joh. 2, 22. Zu πλάνοι vgl. Jud. 13. ἀστέρες πλανῆται. Ob übrigens die hier erwähnten Irrlehrer Doketen waren, wie Credner wegen des Ausdrucks ἐρχ. ἐν σαρκί behauptet, läßt ſich mit weniger Gewißheit annehmen, als daß es dieſelben ſind, die im erſten johanneiſchen Briefe bekämpft werden. Schon Oekumenius bemerkt übrigens das Auffallende, daß unſer Verfaſſer ἐρχόμενον ἐν σαρκί ſagt, während Johannes in der von ihm benutzten Stelle das Präteritum ἐληλυθότα braucht; Lücke und Paulus haben dies bereits ſo erklärt, daß hier im Gegenſatz zu, wahrſcheinlich doketiſchen, Irrlehrern hauptſächlich die Möglichkeit des leiblichen Erſcheinens Chriſti hervorgehoben werden ſoll, und ſich der Sinn ergiebt: welche nicht zugeben, daß Chriſtus im Fleiſche erſcheine, d. h. erſcheinen könne. Außerdem darf dieſes Präſens aus der beſtimmten Erwartung der Wiederkunft Chriſti, die im erſten johanneiſchen Briefe mit klaren Worten ausgeſprochen iſt, erklärt werden, ſo daß der Verfaſſer nicht blos ſagen will: er iſt einmal er=

ſchienen, ſondern er erſcheint überhaupt im Fleiſche. — Ueber den Singular οὗτος auf einen Plural bezogen vgl. Winer, S. 503.

V. 8. Βλέπετε ἑαυτούς vgl. Mark. 13, 9. βλέπ. ἵνα vgl. 1 Kor. 16, 10. — Statt der erſten Perſon ἀπολέσωμεν und εἰργασάμεθα haben einige Handſchriften, wahrſcheinlich wegen des vorangegangenen βλέπετε, die zweite Perſon ἀπολέσητε, εἰργάσασθε, was aber Griesbach nicht in den Text aufgenommen hat, denn derſelbe Wechſel der Perſonen findet ſich auch 1 Joh. 2, 28. — Unter μισθὸν πλήρη ſcheint die ζωὴ αἰώνιος 1 Joh. 5, 12. zu verſtehen zu ſein; übrigens dürfen die Worte ἃ εἰργ. — ἀπολάβωμεν für eine Anſpielung auf den Ausſpruch Chriſti Luk. 10, 7. gehalten werden.

V. 9. Πᾶς ὁ παραβαίνων gleich τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν 1 Joh. 2, 4. — Die Worte καὶ μὴ — οὐκ ἔχει ſind aus 1 Joh. 2, 23. 24. entnommen; die folgenden ὁ μένων — ἔχει aus 1 Joh. 2, 23. 5, 12.

V. 10. Das in dieſen Worten enthaltene harte und unfreundliche Verbot erklärt Carpzov durch den Charakter des Johannes, der ihm den Beinamen eines Sohnes des Donners verſchaffte, vgl. Luk. 9, 54. Wenn wir nun gleich wegen unſerer abweichenden Anſicht von dem Verfaſſer dieſe Deutung nicht annehmen können, ſo werden wir doch, um denſelben nicht geradezu einer unchriſtlichen und liebloſen Geſinnung, die mit ſeinen eignen Worten V. 5. im grellſten Widerſpruch ſtehen würde, beſchuldigen zu müſſen, dieſen Ausſpruch aus dem redlichen und frommen Eifer (Röm. 10, 2.) erklären müſſen, mit dem der Briefſteller jede Annäherung der unverdorbenen Gemeindemitglieder an die Irrlehrer verhindern wollte, da es ihm nicht unbekannt ſein konnte, daß jene auch ſchon durch den bloßen Verkehr mit dieſen vielfacher Verführung ausgeſetzt waren. Auf ſolche Weiſe werden wir die nicht abzuläugnende Härte dieſer Worte einigermaßen zu mildern im

Stande ſein. Anders Paulus 2 Theſſ. 3, 14. 15. (vgl. Euſebius 4, 14.).

V. 11. Der Verfaſſer erklärt ſich hier ſelbſt näher, und giebt den Grund zu dem im vorigen Verſe ausgeſprochenen Verbote an, indem er die richtige Behauptung aufſtellt, daß wer einen andern von Herzen grüße, auch in einer Art von geiſtiger Gemeinſchaft mit demſelben zu ſtehen pflege.

V. 12. Die Worte πολλὰ — γράφειν erinnern an Joh. 16, 12. — οὐκ — μέλανος sc. σοι γράψαι, wie 3 Joh. 13. — στόμα πρὸς στόμα das hebräiſche פֶּה אֶל־פֶּה 4 Moſ. 12, 8. — Die Worte ἵνα — πεπληρωμένη ſind aus 1 Joh. 1, 4. entnommen, und nach jener Stelle zu erklären.

V. 13. Die Verhältniſſe der hier erwähnten Schweſter und ihrer Kinder ſind weiter nicht bekannt, doch geht aus der Stelle hervor, daß ſie in der Nähe des Verfaſſers gelebt haben müſſen. Ganz falſch verſteht Auguſti die Mitglieder der epheſiniſchen Gemeinde darunter.

Erklärende Bemerkungen zum dritten Briefe des Johannes.

Inhalt: Der Verfaſſer drückt ſeine Freude darüber aus, daß der Empfänger des Briefes treu im Evangelium wandele: bis V. 5.; zugleich empfiehlt er ihm einige, wie es ſcheint, auf einer Bekehrungsreiſe begriffene Chriſten, deren Aufnahme ein anderes angeſehenes Gemeindemitglied, Diotrephes, verweigert hatte: bis V. 12. Zum Schluß empfiehlt er noch beſonders einen gewiſſen Demetrius, wahrſcheinlich den Ueberbringer des Briefes, und verſpricht ſelbſt nächſtens in der Gemeinde des Briefempfängers zu erſcheinen.

V. 1. Ὃν — ἀληθείᾳ wie 2 Joh. 1.

V. 2. *Περὶ πάντων* beziehen Einige, wie de Wette, auf *εὐοδοῦσθαι*, in dem Sinne: ich wünſche, daß es dir in jeder Hinſicht wohlergehen möge; Paulus überſetzt: um Aller willen; am paſſendſten ſcheint es mit Beza und Lücke, der ſelbſt aus Claſſikern dafür Beweiſe anführt, für *πρὸ πάντων* zu nehmen zu ſein; eine Auffaſſung, die auch von Winer, S. 321. gebilligt wird, und welche die Stellung der Worte am Anfange des ganzen Satzes zu fordern ſcheint. — Falſch hält Lücke *εὐοδοῦσθαι* für ſynonym mit *ὑγιαίνειν*, und erklärt letzteres für eine exegetiſche Parentheſe des erſtern, da vielmehr jenes von dem Gelingen und Wohlergehen in äußern bürgerlichen Verhältniſſen, dieſes von körperlichem Wohlſein zu verſtehen iſt; was beides, nach dieſem Wunſche zu ſchließen, bei Cajus nicht der Fall geweſen zu ſein ſcheint.

V. 3. Der Verfaſſer liefert hier den Beweis für ſeine Behauptung *καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή* V. 2., da er nämlich von reiſenden Chriſten vernommen hat, daß Cajus im wahren Chriſtenthum treu verharre. — *ἀλήθεια* braucht der Verfaſſer hier in doppelter Bedeutung; das erſte Mal als Wahrhaftigkeit, Treue, fides, nach Carpzov; das zweite Mal, wie auch V. 4., für *εὐαγγέλιον*. — *μαρτυρ. σου τῇ ἀληθ.* vgl. Joh. 5, 33.

V. 4. Daß der Doppelcomparativ *μειζοτέραν*, der erſt bei ſpätern Proſaikern vorkommt, des beſondern Nachdrucks wegen geſetzt ſein ſoll, wie Lücke nach Oekumenius behauptet, iſt durchaus unſtatthaft; und es hieße den Geiſt der neuteſtamentlichen Schriftſteller ſehr verkennen, wenn man in dergleichen grammatiſchen Abweichungen und Unregelmäßigkeiten Abſicht finden wollte. Vielmehr beweiſt auch dieſe Form, die ſonſt von Johannes nie gebraucht wird, daß er nicht der Verfaſſer dieſes Briefes iſt; die Kraft dieſes Gegenbeweiſes fühlend, nahmen jene Erklärer zu ihrer gezwungenen Auslegung ihre Zuflucht. — Daß vor *ἵνα* keineswegs *ἤ* zu ergänzen ſei, und *τούτων* für den Griechen vielmehr daſſelbe vertrete, hat Lücke mit Recht gezeigt, eben ſo daß zu *τούτων*, welches ganz abſichtlich unbeſtimmt ſteht, nicht *πραγμάτων* oder

χαρῶν hinzuzudenken ſei. — τέκνα ἐμά iſt entweder Ausdruck der Zuneigung und Liebe, wie 1 Joh. 2, 1., oder Bezeichnung des Schülerverhältniſſes, wie Phil. 10., oder wir nehmen geradezu an, daß Cajus der Sohn des Presbyter war. — ἐν ἀληϑ. περιπ. vgl. 2 Joh. 4.

V. 5. Πιστόν ſteht adverbialiſch, wie auch de Wette überſetzt; Andere ergänzen mit Carpzov ἔργον, vgl. 2 Theſſ. 1, 11. Lücke billigt die von Oekumenius gegebene Erklärung: ἄξιον πιστοῦ ἀνδρός· Kypke jedoch behauptet durchaus falſch, daß πιστόν für πίστιν ſtehe. — Daß ἐάν hier aber für ἄν ſteht, leidet nach Winer, S. 257. keinen Zweifel. — Zu ἐργάσῃ εἰς vgl. Matth. 26, 10. — Daß in den Worten τ. ἀδελφοὺς κ. εἰς τ. ξένους nicht die grammatiſche Figur der Hendiadys angewandt ſei, wie Carpzov annimmt, hat Lücke bereits widerlegt; richtiger werden die Worte κ. εἰς τ. ξ. ſo genommen, daß ſie eine exegetiſche Appoſition zu den vorangehenden τ. ἀδελφούς bilden, und καί nach einem Hebraismus (vgl. 1 Sam. 28, 3.) die Bedeutung von: „und zwar", hat, vgl. Matth. 21, 5. Joh. 10, 12. Daher iſt auch der von Andern gemachte Unterſchied falſch, dem gemäß unter ἀδελφοί die mit Cajus in derſelben Stadt wohnenden zu verſtehen und ξένοι die fremden Chriſten ſein ſollen; was durchaus gegen den neuteſtamentlichen Sprachgebrauch von ἀδελφοί iſt. Die dadurch entſtandene Lesart τοῦτο nach καί iſt deshalb mit Recht von Griesbach verworfen. Ganz ohne Grund und ſeiner willkürlichen Annahme von der Beſtimmung des Briefes zu Liebe verſteht Auguſti nach Grotius, Clericus, Beauſobre unter den ξένοι Judenchriſten, deren Aufnahme die aus Heidenchriſten beſtehende Gemeinde des Cajus verweigert habe; in den Worten ſelbſt wenigſtens liegt für ſolche Meinung nicht die geringſte Andeutung.

V. 6. Ἐμαρτ. σου τῇ ἀγάπῃ wie μαρτ. σου τ. ἀληϑ. V. 3., vgl. Phil. 5. — ἐνώπιον ἐκκλ. gehört natürlich zu ἐμαρτύρησαν. — Statt ποιήσεις προπέμψας leſen einige Handſchriften fälſchlich ποιήσας προπέμψεις, und Grotius vermuthet ohne Grund ποιήσας

προπέμψας, denn der Verfaſſer will gerade ſagen: du wirſt wohlthun, wenn du die, welche ich dir jetzt empfehle, eben ſo freundlich weiter beförderſt, als damals jene, die dich dafür vor der Gemeinde belobt haben. — Die Worte ἀξίως τ. θεοῦ beziehen wir, wie es auch die Stellung derſelben zu fordern ſcheint, mit Lücke auf προπέμψας, und nicht mit Carpzov, der deshalb καί ergänzt, auf καλῶς ποιήσεις.

V. 7. Die Worte ὑπὲρ — ἐξῆλθον ſprechen es deutlich aus, daß die Schutzbefohlenen Miſſionäre waren. Daß ὀνόματος nur auf θεοῦ V. 6. bezogen werden kann, beweiſt die Lesart αὐτοῦ, die ſich in einigen Handſchriften vorfindet; Paulus findet dies ohne Grund unpaſſend, und verſteht Chriſtus darunter. Wenn aber auch jene Miſſionäre Chriſtum predigten, ſo thaten ſie es doch um Gottes willen, und verkündeten zugleich den wahren Gott, μηδὲν — ἐθνῶν (wofür einige Handſchriften ἐθνικῶν leſen), ohne einen Lohn von den Völkern, die ſie bekehren, zu nehmen; vgl. Matth. 10, 7 — 14. Falſch beziehen Beza, Wolf, Carpzov, Morus ἀπὸ τ. ἐθνῶν auf ἐξῆλθον, und erklären die Stelle ſo: wegen des Chriſtenthums wurden ſie von den Heiden verjagt und nahmen nichts mit ſich.

V. 8. Ἵνα — ἀληθείᾳ um wenigſtens ſo, wenn wir auch ſchon nicht die Gefahren und Mühen der Miſſionäre mit übernehmen, Mitarbeiter für das Chriſtenthum zu werden.

V. 9. Die Lesart ἄν nach ἔγραψα iſt unverbürgt. Der Verfaſſer beruft ſich hier auf einen früher geſchriebenen, für uns verloren gegangenen Brief. Daß man den erſten johanneiſchen dafür gehalten habe, iſt bereits erwähnt, aber nach unſerer Anſicht über den Autor unſeres Briefes nicht weiter zu widerlegen nöthig. — αὐτῶν die Mitglieder der ἐκκλησία. — Da uns alle Nachrichten über den hier erwähnten Διοτρεφής fehlen, ſo läßt ſich nichts darüber ſagen, ob diejenigen Recht haben, die ihn für den Biſchof der Gemeinde des Cajus, oder für einen Presbyter, oder wie

Heumann für einen Diakon derſelben halten. Daß er eine dieſer Würden bekleidet haben mag, iſt nicht unwahrſcheinlich, da er eine bedeutende Gewalt in der Gemeinde nach V. 10. beſeſſen haben muß. Ob er ein Irrlehrer geweſen ſei, läßt ſich aus den Worten nicht erweiſen. — Uebrigens iſt der Ausdruck φιλοπρωτεύων unjohanneiſch, und beweiſt mit gegen die Abfaſſung dieſes Briefes durch den Apoſtel Johannes. — Das ἡμᾶς zeigt, daß der Verfaſſer in jenem Briefe ſich mit angemeldet hatte.

V. 10. Καὶ μὴ ἀρκ. ἐπὶ τούτ. erklärt Winer, S. 401.: iisque haud contentus. — τ. βουλομένους sc. ἐπιδέχεσθαι τ. ἀδελφ. Auf dieſe ſelbigen müſſen wir denn auch das ἐκβάλλει beziehen; denn gewiß iſt es unrichtig, mit Carpzov die reiſenden Chriſten darunter zu verſtehen, die Diotrephes gezwungen habe, die Gemeinde zu verlaſſen; dieſe werden ja hier erſt angemeldet, waren alſo noch gar nicht dort.

V. 11. Τὸ κακόν muß wegen des beſtimmten Artikels auf das eben erwähnte böſe Beiſpiel des Diotrephes gedeutet werden. — ὁ ἀγαθ. — ἐστιν aus 1 Joh. 2, 29. 3, 9. — ὁ κακοπ. — θεόν aus 1 Joh. 3, 6.

V. 12. Daß der hier genannte Δημήτριος der Ueberbringer des Briefes und vielleicht Führer jener Miſſionäre war, wird nicht unwahrſcheinlich von Lange und Heumann vermuthet. Daher iſt es eine unpaſſende Meinung Anderer, daß er in der Gemeinde des Cajus gelebt habe; da vielmehr die vielen Empfehlungen ſeiner Perſon darauf hindeuten, daß er dem Cajus ganz unbekannt geweſen ſein muß. Ein wunderlicher Einfall von Auguſti iſt es, ihn für denſelben Demetrius aus Epheſus auszugeben, der nach Apſtg. 19, 24. ein Verfolger der Chriſten war, und dem auch nach einer willkürlich angenommenen Bekehrung wohl nie ſo viel Lob ertheilt worden wäre, wie hier geſchieht. — μεμαρτύρηται ſteht natürlich in gutem Sinn. — Die Worte καὶ ὑπ᾽ αὐτῆς τ. ἀληθ. erklärt Lücke falſch: er empfiehlt

ſich durch ſich ſelbſt; da vielmehr der Sinn iſt: das von Allen ihm ertheilte Zeugniß iſt ſo wahr, daß ſogar die Wahrheit ſelber ihm kein andres geben könnte. — *κ. ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν* sc. *αὐτῷ.* — *οἴδατε* du und die V. 15. erwähnten Freunde; Andere leſen *οἶδας.*

V. 13. und 14. vgl. 2 Joh. 12.

V. 15. *Εἰρήνη σοι* vergl. 1 Petr. 5, 14., das hebräiſche שָׁלוֹם לָךְ. — Statt *φίλοι* lieſt der cod. alex. *ἀδελφοί.* — *κ τ᾽ ὄνομα* unſer deutſches: jeden einzeln, vgl. Joh. 10, 3.

Anhang.

Ueber die neuteſtamentliche Lehre von der Höllenfahrt Chriſti, als Erläuterung der Stellen 1 Pet. 3, 19. und 4, 6.

Petrus iſt bekanntlich der einzige unter den neuteſtamentlichen Schriftſtellern, der mit beſtimmten Worten der Höllenfahrt Chriſti gedenkt; eine ausführlichere Behandlung ſeiner Worte in dem Commentar ſelbſt wäre dem Charakter deſſelben unangemeſſen geweſen, daher erlauben wir uns, dieſelbe hier im Anhange beizufügen. Als Grundlage für jenes Dogma darf der allgemeine, ſchon aus dem A. T. überkommene Glaube der neuteſtamentlichen Zeit angenommen werden, daß alle Seelen der Menſchen ohne Unterſchied nach dem Tode in die Unterwelt hinabſteigen müſſen; daher war die Annahme, daß auch die Seele Chriſti dorthin gegangen ſei, um ſo natürlicher und folgerichtiger, als erſtlich das N. T. noch gar keine Ahnung von der ſpätern Lehre der Gottheit Chriſti im metaphyſiſchen Sinne hat (vgl. Joh. 8, 40. 1 Tim. 2, 5.), ſondern bekanntlich nur im moraliſchen dieſelbe annimmt, daher denn auch Chriſtum das allgemein menſchliche Schickſal erleiden laſſen mußte*); und zweitens dieſer ſelbſt Luk. 23, 43. von ſich ſagt, daß er in das Paradies kommen würde, was nach den Vorſtellungen jener Zeit einen Theil der Unterwelt, gleich dem Elyſium der Griechen (vgl. Luk. 16, 24.), ausmachte. Wir müſſen daher unter den hieher zu ziehenden Stellen wohl unterſcheiden zwiſchen denen, die nur von dem Hinabgehen Chriſti in die Unterwelt im Allgemeinen ſprechen, und denen, die ein ſolches in die Hölle (worauf es uns gerade ankommt) erwähnen.

A. In erſterer Beziehung ſteht nun die Stelle Luk. 23,

*) Auch die ſpätere Kirchenlehre mußte conſequenter Weiſe dies thun, da ſie eine Vereinigung der menſchlichen mit der göttlichen Natur in Chriſto lehrte, und es ihr um ſo weniger hätte ſchwer fallen können, neben der immortalitas Christi i. e. possibilitas non moriendi das Wandern deſſelben in die Unterwelt zu rechtfertigen, als ſchon Auguſtin, ep. 187. ſagt: neque enim ipso die in coelo futurus erat homo Iesus Christus, sed in inferno.

43. (vgl. Matth. 12, 40.) obenan, weil ſie Chriſti eigene Worte enthält.

I. Indeſſen giebt es von dieſer Stelle, ſo wie von allen folgenden, die eine hieher bezügliche Deutung erfahren haben, eine doppelte Erklärungsweiſe, eine von dem Wortſinne aus vorgefaßter Meinung ſich entfernende, und eine andere treu an die Worte des Textes ſich haltende. 1) Jene erſtere, ſchon von Theophylakt erwähnte, giebt den Worten: *ἀμὴν λέγω σοι, σήμερον μετ᾽ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ*, indem ſie das Komma hinter *σήμερον* ſetzt, die Bedeutung: ich ſage dir heute d. h. jetzt, du wirſt auch noch einmal in das Paradies kommen d. h. du wirſt durch Gottes Hülfe noch ſelig werden. Allein die oberflächlichſte Anſchauung dieſer Worte lehrt, daß eine ſolche Auslegung dem Geiſte derſelben zuwider iſt (vgl. de Wette exeget. Handbuch z. St.), und ſo werden wir 2) diejenige für die richtige zu halten haben, die dieſen Sinn in ihnen findet: wahrlich ich ſage dir, heute wirſt du mit mir im Paradieſe ſein. Nur die Beſtimmung von *παράδεισος* iſt auch bei dieſer Auffaſſung ſtrittig, indem a) Olshauſen in ſeinem bibliſchen Commentar 2, 468. an den Unterſchied eines obern und untern Paradieſes erinnert, den aber erſt die ſpäteren Rabbinen kennen. Auch Steiger Br. Petri S. 361. denkt hier fälſchlich an den durch Chriſtum erſt ſeinen Jüngern bereiteten Aufenthaltsort Joh. 14, 3.; denn abgeſehen davon, daß derſelbe nach den ausdrücklichen Worten dieſer Stelle erſt nach der Wiederkunft Chriſti, alſo nach dem Gericht ihnen zu Theil werden ſoll, ſo deutet doch Lukas nicht im Geringſten auf die Identität dieſes Ortes mit ſeinem Paradieſe hin. Freilich erklärt ſchon Theophylakt das Paradies für identiſch mit dem Himmelreich, wohin er, ohne die Unterwelt geſehen zu haben, die Seelen der Gläubigen gleich nach dem Tode verſetzt; doch ſteht er an andern Stellen mit dieſer Anſicht in Widerſpruch. b) Daher hat die geſunde hiſtoriſche Auslegung in dieſer Stelle die Erwähnung des Hinabgehens der Seele Chriſti in die Unterwelt gefunden; ſo de Wette. Der feine Unterſchied aber, den Theophylakt vielleicht nach Apoſtelg. 2, 31. macht, indem er Chriſtum cum mente in das Paradies, cum anima in die Unterwelt gehen läßt, findet wenigſtens in den Worten des Evangeliſten keine Begründung, und

beruht zum Theil auf einem unrichtigen Begriff von der Vorſtellung der Hebräer von Unterwelt und Todtenreich.

II. Daſſelbe gilt von der Stelle Apoſtelg. 2, 25—31., wo Petrus in der gleich nach Ausgießung des heiligen Geiſtes gehaltenen Rede die vier letzten Verſe des ſechszehnten Pſalms auf Chriſtum deutet. Nachdem er die Stelle: „darum freuet ſich mein Herz und frohlockt mein Geiſt, ja auch mein Fleiſch ruhet ſorgenlos; denn du überläſſeſt meine Seele nicht der Unterwelt, läſſeſt deine Frommen nicht ſchauen die Grube; du thuſt mir kund den Weg des Lebens, Fülle von Freuden iſt bei deinem Angeſichte" *), wörtlich **) aus der alexandriniſchen Ueberſetzung angeführt, macht er dieſe Anwendung davon: meine Brüder, es ſei erlaubt, mit Freimüthigkeit zu euch zu reden vom Allvater David, daß er ſowohl geſtorben als begraben iſt, und ſein Grab unter uns iſt bis auf dieſen Tag. Da er nun Prophet war und wußte, daß ihm Gott mit einem Eide geſchworen, daß er aus der Frucht ſeiner Lenden Einen ſetzen werde auf ſeinen Thron, hat er vorausſehend geredet von der Auferſtehung Chriſti, daß er ***) nicht gelaſſen worden in der Unterwelt, noch ſein Fleiſch Verweſung ſchaute; dieſen Jeſum hat Gott auferwecket, deß wir alle Zeugen ſind. Ob nun dieſer Pſalm ein wirklich meſſianiſcher ſei, und ob Petrus ihn mit Recht dafür gehalten habe, dieſes zu erörtern gehört nicht in den Bereich unſerer Unterſuchung, doch glauben wir, daß bei dem jetzigen Standpunkte altteſtamentlicher Auslegung und bei der jetzigen Würdigung und Auffaſſung des Geiſtes der altteſtamentlichen Schriften nur ein Hengſtenberg dieſe Anſicht mit der größten Hartnäckigkeit feſthalten kann, vgl. ſeine Chriſtologie Th. 1, 1. S. 158. Aber die Frage bedarf jedenfalls eine nähere Beleuch-

*) Die LXX überſetzen nach dem Keri τὸν ὅσιόν σου, was wohl nur Hengſtenberg in neuerer Zeit billigen kann, während Fiſcher, Stange, Roſenmüller, de Wette den Plural der Textesleſart חֲסִידֶיךָ beibehalten. In gleicher Weiſe übernimmt Hengſtenberg die Vertheidigung der alexandriniſchen Ueberſetzung von שַׁחַת durch διαφθοράν, indeß Jahn, Roſenmüller, de Wette aus dem Parallelismus es durch: Grube erklären.

**) Die einzige Abweichung findet nach dem Griesbach'ſchen Texte V. 27. Statt, wo εἰς ᾅδου für εἰς ᾅδην bei den LXX geſetzt iſt, aber auch dieſe letztere Leſart geben nicht unbedeutende Handſchriften.

***) V. 31. κατελείφθη, wozu eine andere Leſart dem V. 27. angemeſſener noch ἡ ψυχὴ αὐτοῦ hinzufügt.

tung, ob der Apoſtel die von ihm angeführten Worte des A. T. überhaupt für eine Weiſſagung auf den Meſſias angeſehen habe. Welche Freiheiten in der Auslegung des A. T. namentlich in Beziehung auf die geſammte Meſſiaslehre ſchon die älteren Juden ſich erlaubten, iſt hinlänglich bekannt, und wird durch unzählige Stellen des N. T. beſtätigt, die von dogmatiſchem Standpunkt aus eine beſtimmte über allen Zweifel erhabene Anwendung auf Chriſtum machen, wo die hiſtoriſch-kritiſche Exegeſe eine ganz andere Auffaſſung verlangt. Da dieſer Fall auch bei unſerer Stelle eintritt, ſo hat ſich 1) die Anſicht durch Eckermann (theolog. Beiträge 1, 1, 98.) geltend zu machen geſucht, daß Petrus nur aus bloßer Anbequemung die Worte des Pſalmiſten auf Chriſtus deute, um ſeine Behauptung durch eine Beweisführung aus dem A. T. zu ſtützen. Denn der Ausdruck *λέγειν εἴς τινά τι* bezeichne im N. T. auch die uneigentliche und auf Anbequemung beruhende Anwendung von Worten auf einen beſtimmten Gegenſtand, von dem ſie eigentlich nicht handeln, wie Eph. 5, 32.*). So beziehe Petrus auch dieſe Worte nur in einem höhern Sinne auf Chriſtus, da es ihm nicht darum zu thun ſei, zu zeigen, daß das A. T. Weiſſagungen auf das Leiden, den Tod und die Auferſtehung Chriſti enthalte, ſondern daß Jeſus, der von den Todten Auferſtandene, wegen dieſes wunderbaren Ereigniſſes als der Sohn Gottes und Meſſias anzuerkennen ſei. Auch erlaube der innere Zuſammenhang und die Beziehung, in dem die Verſe 29. bis 31. mit 24. ſtehen, eine ſolche eigentliche Auffaſſung der Weiſſagung nicht, da V. 27. leicht von der Befreiung aus einer dringenden Gefahr verſtanden werden könne. Dieſe Gründe hat Ruperti in Eichhorns allg. Bibl. 6, 266. ſcheinbar noch durch die Behauptung verſtärkt, daß eine ſolche meſſianiſche Deutung dem jüdiſchen Begriffe von dem Meſſias nicht entſpreche; beſonders da auch Roſenmüller, der ſonſt freilich gegen Eckermann ſich entſcheidet, aus einer Rede des Maimonides zu beweiſen verſucht, daß die Juden nie die Auferſtehung des Meſſias erwartet hätten. So hätte alſo Petrus ſich eines Beweiſes bedient, der für ſeine Zuhörer, die freilich, wie aus der Benutzung der Stelle ſelbſt hervorgeht, wohl größtentheils auf David ſie gedeutet haben moch-

*) Was aber eher dagegen ſpricht.

ten *), ohne überzeugende Kraft ſein mußte. Allein bereits Schöttgen de Mess. p. 564. hat dieſe Meinung widerlegt, vgl. Heinrichs z. St. Hengſtenberg über den leidenden und büßenden Meſſias im A. T. Chriſtol. 1, 1, S. 252. Dieſer Auslegung wurde daher 2) um ſo entſchiedener widerſprochen, als der Apoſtel ſelbſt ausdrücklich erklärt, David könne hier nicht von ſich ſelber ſprechen, da er ja geſtorben ſei, und ſein Grab noch geſehen werde; ſondern er müſſe von einem ſolchen ſprechen der nicht geſtorben ſei, und kein Grab habe, und dies könne kein anderer ſein, als der Meſſias, der von den Todten Auferſtandene, was David als Prophet V. 30. vorausverkündigt habe. So de Wette zu Pſ. 16., Steiger Br. Petri 361., Morus zu unſerer Stelle, Olshauſen, Baumgarten=Cruſius bibl. Theol. S. 398., Hengſtenberg, der freilich die wunderliche Vermuthung aufſtellt: Petrus ſei zu dieſer richtigen Auffaſſung des Pſalms durch die Auslegung gelangt, die Chriſtus ſelbſt nach ſeiner Auferſtehung Luk. 24, 27. 44—46. von den ihn betreffenden Weiſſagungen (unter denen wohl auch dieſer Pſalm geweſen ſein werde) den Jüngern mitgetheilt habe. Die Auslegung der Worte bleibt übrigens in beiden Fällen dieſelbe, und die Vorſtellung von einem Hinabgehen der Seele Chriſti in die Unterwelt läßt ſich um ſo weniger wegläugnen, als der Ausdruck *οὐκ ἐγκαταλείψεις* V. 27. (V. 31.) ein Früherdortgeweſenſein vorausſetzt. Daraus ergiebt ſich auch, daß Morus fälſchlich die Worte *τὴν ψυχήν μου* an dieſer Stelle für das bloße Perſonalpronomen, ſo wie *ᾅδου* שְׁאוֹל in der Bedeutung von Grabmal nimmt, die es niemals hat (vers. et expl. act. ap. ed. Dindorf p. 51). Wenn endlich auch die beiden Glieder von V. 27. denſelben Gedanken ausſprechen ſollen: du wirſt mich nicht ſterben laſſen, wogegen Steiger wohl mit Recht bemerkt, daß Parallelismus und Tautologie keinesweges für unzertrennlich zu halten ſeien, ſo würde auch dieſes nur auf Chriſtus ſich beziehen laſſen, von dem der Verfaſſer ja gerade beweiſen will, daß er nicht geſtorben, ſondern ſeine Seele aus der Unterwelt zurückgekehrt ſei. Doch geht Dathe wohl zu weit, wenn er das erſte Glied auf die

*) Woher auch auf Grund der Worte *καὶ ἡ σάρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι* V. 26. die jüdiſche Fabel entſtand, daß Davids Körper nicht verweſt ſei.

Seele, das zweite auf den Körper Chriſti beziehen will; ähnlich Olshauſen bibl. Comm. Th. 2. S. 594*). Das Geſagte gilt auch von der Stelle Apoſtelg. 13, 35—37., wo Paulus dieſelbe Anwendung von den Worten des Pſalmes macht; ein Beweis mehr für die meſſianiſche Deutung deſſelben in alter Zeit.

III. Dadurch gewinnt auch die Stelle Eph. 4, 9. ihr richtiges Verſtändniß. Nachdem der Apoſtel Paulus im vorangegangenen Verſe die Worte des Pſalmes 68, 19. angeführt: er ſtieg zur Höhe, führte Gefangene und gab Geſchenke den Menſchen, macht er dieſe Anwendung davon: jenes aber: er ſtieg (*ἀνέβη*), was heißt es anders, als daß er auch vorher hinabſtieg (*κατέβη*) in die niederen Räume der Erde? Der hinabſtieg iſt derſelbe, der auch emporſtieg über alle Himmel, auf daß er Alles erfüllte. Es handelt ſich hier allein um die richtige Auffaſſung der Worte *τὰ κατώτερα τῆς γῆς* sc. *μέρη*, was auch Griesbach aus guten Handſchriften in den Text aufgenommen hat. 1) Der einen Erklärung zufolge ſollen dieſe Worte in übertragener Bedeutung nichts anders als a) das Grab bezeichnen, weil *καταβαίνειν* gleich יָרַד Pſ. 30, 10. die Bedeutung von begraben werden habe, ſo Chryſoſtomus, Theodoret, Oekumenius, Bullinger. Allein ohne eine nähere Beſtimmung hat das hebräiſche Wort, auf das dieſe Exegeten ſich berufen, nicht dieſen Sinn, wie Clauſen de desc. I. Chr. p. 22. zeigt. b) Beza, Zeltner, Hannecken, Baumgarten deuten ſie auf den Tod; wogegen daſſelbe einzuwenden iſt. c) Calixt bezieht jenen Ausdruck nach Pſ. 139, 15. mit Andern gar auf den Mutterleib. Das Unrichtige einer ſolchen Auffaſſung verdient keine Widerlegung, und führte 2) auf ein beſtimmteres Feſthalten am Wortſinne hin; ſo ſollen a) die fraglichen Worte von nichts Anderem, als der Erde ſelber ſprechen, wie ſie von den Menſchen bewohnt wird, und auf welche Chriſtus als Logos vom Himmel herabgeſtiegen ſei. *α*) Krauſe z. St. übergeht ganz und gar die Schwierigkeit, die in dem Ausdruck *κατώτερα* liegt, indem er jene Worte mit Berufung auf Matth. 2, 22.**) geradezu

---

*) Die Worte des V. 24. dürfen wir nicht hieher ziehen, da die Lesart ſchwankend iſt, und nur Bengel und Lachmann *ὠδῖνας τοῦ ᾅδου*, was freilich ſchon Polykarp und Irenäus haben, der gewöhnlichen *ὠδ. τοῦ θανάτου* vorziehen.

**) Die Stelle beweiſt aber nichts.

für gleichbedeutend mit εἰς τὴν γῆν erklärt. β) Genauere Rückſicht darauf nimmt die von Anſelmus, Piscator, Grotius, Schöttgen, Storr, Wahl, Vater, Winer Gr. S. 301., mit Berufung auf Apoſt. 4, 22. Kol. 3, 24. 1 Pet. 3, 3., und Harleß z. St. nach Apoſt. 2, 19. Joh. 8, 23. gebilligte, von Koppe unentſchieden gelaſſene Auslegung, nach der τῆς γῆς blos als Appoſition ein erläuternder Genitiv ſein ſoll, und der Comparativ κατώτερα durch den Gegenſatz zu εἰς ὕψος, was der Apoſtel im Folgenden durch die Worte ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν verdeutlicht, zu erklären wäre. So ergäbe ſich der Sinn: daß er hinaufſtieg in den Himmel, ſetzt voraus, daß er vorher hinabſtieg in Räume, die niedriger als der Himmel ſind, nämlich auf die Erde. Aber das Gezwungene dieſer Erklärung, die allerdings durch die Beziehung auf die Worte Jeſu ſelber Joh. 3, 15. 6, 33. 38. 41. 42. 50. 51. 58. bei Harleß (von denen aber eigentlich nur die erſte Stelle hieher paßt) einigen Schein gewinnt, machte eine andere Auffaſſung um ſo nöthiger, als ſie einen höchſt trivialen Gedanken zu Tage förderte. γ) Aber auch die Verbindung dieſer Auffaſſung mit jener ſymboliſchen, die Bucer, Zanchius, Baumgarten verſuchten, und den Ausdruck als Bezeichnung von Tod, Grab und Erde zuſammen nahmen in der Meinung, daß der Apoſtel hier die Erniedrigung Chriſti im Gegenſatze zu ſeiner Erhöhung (ἀνέβη) hervorheben wolle, eröffnet uns nicht ein richtiges Verſtändniß, da ſchon Harleß mit Recht bemerkt, daß dieſe Abſicht durchaus nicht aus dem Zuſammenhange der Stelle hervortrete. b) Daß der Apoſtel einen anderen Ort als die Erde, folglich die Unterwelt gemeint habe, beweiſt α) Bretſchneider lex. s. v. Dogm. §. 146. durch den altteſtamentlichen Ausdruck τὰ κατώτατα τῆς γῆς zur Bezeichnung der Unterwelt; allein der in unſerer Stelle gebrauchte Comparativ verliert dadurch ſeine Bedeutung. β) Einfacher nimmt Steiger erſt. Br. Petri S. 363. τῆς γῆς als Genitiv beim Comparativ, und überſetzt: in Orte niedriger als die Erde. γ) Am paſſendſten ſcheint es zu ſein, ganz wortgetreu dieſen Sinn zu finden: er ſtieg hinab in die unteren Theile der Erde, wodurch die Unterwelt ſich von ſelbſt ergiebt. Daß dem Apoſtel Paulus ein ſolches Hinabgehen der Seele Chriſti in die Unterwelt nichts Fremdes war, haben wir bereits geſehen, und ſo ergiebt ſich für die ganze Stelle der durch den,

von Winer und Harleß mit Unrecht geläugneten, Gegenſatz von Himmel und Unterwelt um ſo kräftiger hervortretende Gedanke: daß Chriſtus das All erfülle. Schon die acta Thomae ſcheinen in dieſem Sinn eine Anſpielung auf unſere Stelle in den Worten: *ο ἀπὸ τοῦ ὕψους αὐτοῖς ἀποσταλεὶς καὶ ἕως τοῦ ᾅδου καταντήσας* zu enthalten; ebenſo Tertullian de an. c. 55.: nec ante ascendit in sublimiora coelorum quam descendit in inferiora terrarum, ut illic patriarchas et prophetas compotes sui faceret. Und dieſe Erklärung fand an Hieronymus, Pelagius, Ambroſius, den katholiſchen Auslegern, an Calov, Bengel, Rückert zahlreiche Anhänger. Daß in dem hier als typiſch benutzten Pſalme ſich nicht eine ſolche Hinweiſung auf das Hinabgehen in die Unterwelt findet, darf aber von Harleß nicht gegen dieſelbe angeführt werden, da ja der Apoſtel gerade eine Erläuterung des Pſalmes geben will. Richtig bemerkt Baumgarten-Cruſius a. a. O., daß mit dieſer Stelle Kol. 2, 15. parallel ſei, in der der Sieg Chriſti oder die Ankündigung des Sieges über die Mächte der Unterwelt ausgeſprochen iſt. Dieſe mußte (nach ſeiner Anſicht) erfolgen, damit die Geiſtesgabe mitgetheilt werden konnte, ſie, welche ſich vornehmlich auf das ewige geiſtige Leben bezieht. Wenn daher Harleß keinen Zuſammenhang zwiſchen den Gnadengaben, die Chriſtus den Seinen giebt, und ſeinem Tode oder Hinabgehen in die Unterwelt findet, indem er behauptet, der Apoſtel habe durchführen wollen, daß das Verfahren des triumphirenden Gottes, der ſeine Ueberwundenen mit ſich führt, ohne zu erwarten, daß ſie ſich ihm darbieten, das des Sohnes Gottes ſei, der auch die Seinen in ſeiner Gemeinde auf Erden dahin ſtellt, wo er will; ſo dürfte dieſer für den Unbefangenen ſich ſehr leicht in der Meinung des Apoſtels ergeben, daß Chriſtus dieſen Triumph auch über die Erde hinaus auf das Reich der Todten ausgedehnt habe (vgl. Phil. 2, 10.). Die entfernte Hindeutung auf das Hinabgehen Chriſti in die Hölle ſelber, als Theil der Unterwelt, die wir hier finden dürfen, führt uns demnach auf diejenigen Stellen des N. T., die geradezu von einer ſolchen ſprechen.

B. I. Die Hauptſtelle, die darüber handelt, iſt nun 1 Pet. 3, 18—20., wo der Apoſtel ſagt: denn auch Chriſtus litt einmal um unſerer Sünden willen, ein Gerechter für Ungerechte, auf daß er uns Gott zuführte, getödtet im Fleiſche, aber leben-

dig erhalten im Geiſte, in welchem*) er hinging, und auch den Geiſtern im Gefängniſſe predigte, welche einſt ungläubig waren, als Gottes Langmuth geduldig harrte zu den Zeiten Noah's, als der Kaſten bereitet ward, in welchen ſich wenige, das heißt acht Seelen, retteten durch das Waſſer. 1) Die eine Erklärungsweiſe findet hier nur eine mittelbare Predigt Chriſti erwähnt, und zwar a) durch Noah; ſchon Auguſtin ep. 99. ad Evod. und ep. 164. kennt dieſe Auslegung, indem er der Vorſtellung folgt, *α*) der Geiſt Chriſti habe in Noah dahin gewirkt, daß er den Ungläubigen ſeiner Zeit den wahren Glauben gepredigt habe; wobei er den Ausdruck *ἐν φυλακῇ* bildlich von den in Sünde (in carne) gefangenen Zeitgenoſſen Noah's verſteht. Dieſe Auffaſſung unſerer Stelle fand nicht unbedeutenden Beifall in der Kirche, und wurde von Beda, Hugo von St. Caro, Thomas von Aquino, Lyranus und Hammond vertheidigt. *β*) Nur in der Auslegung der Worte *ἐν φυλακῇ* abweichend, im Uebrigen aber damit übereinſtimmend, gab Beza in der proteſtantiſchen Kirche darauf folgende Erklärung: Chriſtus, durch göttliche Kraft lebendig gemacht, ſchon einſt in den Tagen des Noah, als die Arche gebaut wurde, hingehend oder hinzukommend (damit wir nicht glauben, daß er jetzt erſt die Sorge und Verwaltung der Kirche übernommen habe) alſo hinzukommend, ſage ich, nicht mit dem Körper (den er noch nicht angenommen hatte), ſondern in derſelben Kraft, durch die er ſpäterhin auferſtand, und von der erfüllt die Propheten geſprochen haben (Kap. 1, 11.), predigte jenen Geiſtern, die jetzt im Gefängniſſe verdiente Strafen erleiden, da ſie einſt dem das Wahre verkündenden Noah den Gehorſam verweigert hatten. Dieſer Auslegung folgen Scaliger, Hornejus, Cappel, Bochart, Elsner, Benſon, Danov und Clauſen; im Allgemeinen auch Clericus, der nur *γ*) von den Worten *καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι* die abweichende, ſchon von Steiger S. 350. in ihrer Nichtigkeit gewürdigte Erklärung giebt: zuſammen mit den wachehaltenden d. h. Schutzengeln predigte er den Ungläubigen zur Zeit Noah's. Allein gegen dieſe ganze Auffaſſungsweiſe ſind folgende

---

*) *Ἐν ᾧ* erklärt Oekumenius durch *δι' οὗ* und Theophylakt durch *διό* mit Beziehung auf *ἀπέθανε* V. 18.; allein die ſpätern Erklärer ſind ihnen mit Recht nicht gefolgt, da es offenbar auf das vorhergehende *ἐν πνεύματι* geht; das *καί* ſcheint aber am beſten auf *πνεύμασι ἐν φυλακῇ* bezogen zu werden.

Gründe geltend gemacht worden: Schon Calov bemerkt mit Recht, daß das Subject in dieſen Worten nicht der Logos ſei, wie alle dieſe Erklärer annehmen, ſondern Chriſtus der Gottmenſch, und das Mittel, wodurch er gepredigt habe, nicht der heilige Geiſt, der nach Kap. 1, 11. die Propheten einſt begeiſterte, ſondern der menſchliche Geiſt Chriſti, der bei ſeinem Tode lebendig blieb; wie denn auch Flacius darauf aufmerkſam macht, daß willkürlich bei dieſer Auslegung der Ausdruck πνεύματι V. 18. bald als zweite, bald als dritte Perſon der Gottheit genommen würde, da er vielmehr keine von beiden Bedeutungen in dieſer Stelle habe. Was das Object in dieſem Satze betrifft, ſo verlangt bereits Calvin ganz richtig, daß unter πνεύμασι V. 19. nicht lebende Menſchen, was doch die Zeitgenoſſen Noah's waren, ſondern abgeſchiedene Seelen verſtanden werden müßten. Ferner bemerken Hensler und Steiger, wie hart bei dieſer Erklärungsweiſe die Auslegung der Worte τοῖς ἐν φυλ. πν. ſei, die entweder überſetzt werden müßten: er predigte den Menſchen, die jetzt im Gefängniſſe ſind, oder: er predigte denen, die jetzt als Geiſter im Gefängniſſe ſind; beides gleich unſtatthaft, beſonders da der Zuſatz ἀπειθήσασί ποτε, um die chronologiſche Reihenfolge der Worte nicht zu unterbrechen, alsdann eine frühere Stelle hätte einnehmen müſſen. Eine Bemerkung, die ſchon Flacius und Bengel machen, daß dieſer Zuſatz die Zeit der Predigt von der Zeit des Unglaubens und Ungehorſams ſcheide, dagegen mit der Gefangenſchaft der Geiſter verbinde und in Zuſammenhang ſtelle. Endlich darf aber auch nicht der Ausdruck πορευθείς als müßiger Zuſatz pleonaſtiſch, wie etwa das in dieſer Art häufig vorkommende ἐλθών, aufgefaßt werden; denn wenn Beza ſich dafür auf den Sprachgebrauch des A. T. beruft und zwar auf 1 Moſ. 9, 7., ſo verkennt er gänzlich, daß hier in der kindlichen Sprache des hebräiſchen Alterthums von einem wirklich räumlichen Gehen der Gottheit die Rede iſt, was aber nie auf die geiſtige Inſpiration des Noah ſeine Anwendung finden darf. Mit Recht dringt daher Hensler darauf, dem Worte ſeine gewöhnliche Bedeutung, wie V. 22. (Matth. 10, 7.) zu laſſen. b) Die Unhaltbarkeit dieſer Erklärungsverſuche führte auf eine andere Auffaſſungsweiſe hin, die in dieſer Stelle eine mittelbare Predigt Chriſti durch die Apoſtel findet. Socinianer und Arminianer waren die Erſten, die ſie aufſtell=

ten; aber auch außer Socin ad Joh. 1., Schlichting, Grotius z. St., Limborch theol. christ. 3, 1. fand ſie an Schöttgen hor. hebr. p. 1043. und Hensler z. St. ihre Vertheidiger. Auch dieſe nehmen den Ausdruck ἐν φυλακῇ bildlich, und verſtehen entweder ganz willkürlich den Körper, oder nach Auguſtin, mit Berufung auf den Sprachgebrauch des A. T., die Sünde darunter, wo denn nach Hensler das Wort ἀπειϑήσασι eine weitere Ausführung dieſes ἐν φυλακῇ ſein ſoll. Alsdann deutet ποτε an, daß diejenigen, welchen Chriſtus predigte, jetzt nicht mehr ungläubig ſeien, und verlangt im Folgenden ὅτι ſtatt ὅτε, was Hensler mit Schöttgen ſo auffaßt: rettete ja auch zu Noah's Zeit Gott die Gläubigen. Grotius dagegen nimmt zu einer höchſt gezwungenen Verbindung von V. 19. und 20. ſeine Zuflucht, um den Sinn zu erhalten: den ſündigen Seelen, ſolchen, wie die zur Zeit Noah's waren. Nur Schöttgen ſtellt eine neue Anſicht von ἐν φυλ. auf, indem er dieſe Worte auf die Juden bezieht, weil ſie unter dem Joche des Geſetzes, und auf die Heiden, weil ſie unter der Gewalt des Teufels geſtanden hätten; worin auch, in Beziehung auf die letzteren, Hane in ſeinen Schrifterklärungen ihm beiſtimmt, und ſich deshalb auf den Ausdruck νεκροί Kap. 4, 6. beruft; freilich höchſt willkürlich. Nicht anders verfährt Schöttgen mit dem πορευϑείς, das er als Hebraismus nach dem Gebrauch des Wortes הלך mit Berufung auf 1 Moſ. 8, 3. 2. Sam. 5, 10. für eine bloße Verſtärkung des Begriffes von ἐκήρυξεν erklärt. In ähnlicher Weiſe faßt es Hensler auf, der doch gerade bei der unter a) aufgeführten Erklärung auf die Geltung dieſes Wortes dringt, hier ſie aber ſelbſt demſelben eigentlich ganz und gar entzieht. Alle die genannten Ausleger ſtimmen aber darin überein, daß dieſe Worte πορευϑεὶς ἐκήρυξεν auf die Wirkſamkeit Chriſti durch die Apoſtel zu beziehen ſeien, und berufen ſich (namentlich Hensler) dafür auf die Stellen Eph. 2, 17. 4, 21. Das in erſterer Stelle vorkommende ἐλϑών (abgeſehen davon, daß es nicht ſynonym mit πορευϑείς iſt) dürfen wir um ſo weniger für überflüſſig und pleonaſtiſch halten, als es vielmehr den Sinn ausdrücken ſoll: Chriſtus kam ſelber eigends deshalb auf die Erde, um den Frieden zu verkündigen; ſo liegt alſo auf ἐλϑών ein ganz beſonderer Nachdruck. Das εὐηγγελίσατο darf aber ſehr wohl von der per-

ſönlichen Thätigkeit Chriſti verſtanden werden, und es iſt durch=aus nicht nöthig, an eine Verkündigung durch die Apoſtel dabei zu denken. Die andere Stelle dürfte mehr für ſich haben, ob=wohl es ganz leicht und ungezwungen iſt, die Worte αὐτὸν ἀκούσατε zu überſetzen: ihr habt von ihm gehört, ſtatt: ihr habt ihn in den Apoſteln gehört, was ja erſt in die Worte hin=eingetragen werden müßte. Aber auch außerdem hat die ganze Stelle in den Worten ſo wenig Aehnlichkeit mit der unſrigen, daß ſie ſchwerlich als analoges Beiſpiel für die Auffaſſung derſel=ben gebraucht werden dürfte. Endlich bleibt als dieſelbe Schwierig=keit, wie bei der erſten Erklärungsart, der Umſtand, daß πνεύμασι nicht wie ψυχαί V. 20. lebende Menſchen bezeichnen kann, was Schöttgen fälſchlich behauptet. Hensler dagegen ſieht die ſprach=liche Unrichtigkeit einer ſolchen Deutung ein, und ſucht ſie durch die Bemerkung zu umgehen, daß Chriſtus durch die Apoſtel, alſo nicht leiblich, folglich auch nur den Geiſtern gepredigt habe. Grotius erklärt: den Geiſtern im Gefängniſſe des Körpers. Aber auch gegen dieſe verſchiedenen Auffaſſungen der Bedeutung von πνεύμασι läßt ſich daſſelbe einwenden, was ſchon unter a) da=gegen angeführt worden iſt. Und gegen dieſe ganze Erklärungs=weiſe iſt zuletzt noch anzuführen, daß niemals geſagt werden konnte, Chriſtus hätte während ſeines leiblichen Todes durch die Apoſtel gepredigt V. 18.; da dieſes erſt nach der V. 22. er=wähnten Erhöhung der Fall war. So würde alſo dieſe Aus=egung noch den ganzen Gedankengang dieſer Stelle in Verwir=rung bringen. 2) Die zweite Auslegungsweiſe nimmt eine un=mittelbare Predigt Chriſti in der Unterwelt an. Schon Oeku=menius, ſpäter Erasmus faßten die Worte ſo auf, daß Chri=ſtus nach ſeinem Tode zu den Geiſtern gegangen ſei, die in dem Todtenreiche weilten, und erklären alſo φυλακή von dieſem letz=teren *), worin auch alle Vertheidiger dieſer wortgetreuen Deu=tung ihnen gefolgt ſind. Nur ergeben ſich auch hier von ſelbſt drei Streitfragen, die allerdings in den Worten des Textes ihre Beantwortung nicht finden: wie nämlich die Art der Predigt zu denken, wem ſie zu Theil geworden, und wes Inhaltes ſie geweſen ſei? a) Zunächſt alſo handelt es ſich darum, ob Chri=

*) Oekumenius erläutert es durch ἐν τῷ ᾅδῃ. Der Syrer überſetzt gera=dezu ܒܫܝܘܠ.

ſtus blos quoad effectum oder veraciter et quantum ad realem praesentiam in die Unterwelt gegangen iſt. α) Die erſtere Anſicht wurde von Joh. Pico de Mirandula aufgeſtellt, und ſpäterhin von Calvin inst. 2, 16. mit Berufung auf den Ausdruck πνεῦμα, wofür man ſonſt ψυχή erwarten müßte, vertheidigt. β) Die entgegen geſetzte Anſicht nahmen Flacius, Gerhard, Calov, Bengel, Hottinger, Steiger an, indem ſie darauf aufmerkſam machten, daß ſie auf dieſe Weiſe πνεῦμα, welches unbezweifelt die abgeſchiedene Seele bezeichnet und dem Sprachgebrauch gemäß (Auguſti führt Hebr. 12, 23. dafür an) bezeichnen kann, immer in derſelben und πορευθείς in ſeiner eigentlichen Bedeutung nähmen *). Sie verſtehen alſo die Stelle von einer Gegenwart und Thätigkeit der menſchlichen Seele Chriſti, und nehmen ſowohl mit den Kirchenvätern als mit den Scholaſtikern z. B. Petrus Lombardus sent. 3, 22, 26., Thomas von Aquino sum. 3, 52, 4. einen zwiefachen Grund des Hinabgehens der Seele Jeſu in die Unterwelt an, einestheils damit Jeſus in allen Stücken der Menſchheit Genüge thäte, und den Sterblichen gleich wäre, anderntheils um auch dort das große Werk der Verkündigung des Evangeliums zu verrichten. Und in dieſem Sinne ſagt Bengel: Chriſtus wirkte unter den Lebenden im Fleiſche, unter den abgeſchiedenen Geiſtern im Geiſte; er iſt thätig bei Lebenden und Todten. Jene Geiſter aber waren nicht in dem Grabe Jeſu, ſondern er iſt zu ihnen gegangen. b) Eine andere Frage entſteht nun darüber, welchen Geiſtern Chriſtus in der Unterwelt gepredigt habe. α) Nicht unbedeutend iſt die Anſicht in der Kirche, daß ſeine Predigt an die abgeſchiedenen Seelen der Frommen gerichtet geweſen ſei. Schon das apokryphiſche Evangelium des Nikodemus trägt dieſelbe vor, und wir finden ſie bei Irenäus 4, 27. 5, 31., Tertullian de an. 7., Hippolyt de antichr. 26., Iſidorus sent. 1, 16., Gregor dem Gr., nach ihm bei Oekumenius (der ſich ausdrücklich auf Gregor beruft), bei vielen Scholaſtikern, wie Anſelmus de pass. Chr. 15., Albertus Magnus in Luc. 16, 22., Thomas von Aquino, Joh. von Torquemada in Ps. 15. und in der griechiſchen Kirche nach der conf. eccl. gr. orth. 1, 49.

*) Auguſti bemerkt mit Recht, daß πορευθείς V. 19. und πορ. εἰς οὐρανόν V. 22. offenbare Beziehung auf einander haben.

und Johannes Damascenus de orth. ſide 3, 26. mit der ausdrücklichen Beſtimmung wieder, daß das Hinabgehen Chriſti den vorher Gläubigen gegolten habe. Unter den Reformatoren folgt auch Zwingli dieſer Auffaſſung, indem er fid. chr. expos. art. 7. behauptet: Petrus ſage, daß den Todten d. h. den Abgeſchiedenen, die nach dem Beiſpiele Noah's von Erſchaffung der Welt an den Geboten Gottes gefolgt ſeien, während die Gottloſen ſie verachteten, das Evangelium gepredigt worden ſei. Allein ſchon Calvin fühlte, daß dieſe Auslegung den Worten unſerer Stelle ſo wenig angemeſſen ſei, daß ſie ihnen vielmehr zu widerſprechen ſchien, und nimmt daher einerſeits dazu ſeine Zuflucht, gegen allen Sprachgebrauch φυλακή durch specula Warte zu überſetzen, andrerſeits den auch dann immer noch anſtößigen Ausdruck ἀπειθήσασί ποτε auf die einſt Ungläubigen zu beziehen, die neben den Gläubigen ſich in der Unterwelt befänden. Jedoch macht bereits Beza auf das Unſtatthafte einer ſolchen Auffaſſung aufmerkſam. Um dieſe Schwierigkeit zu heben, billigten Suarez, Eſt, Bellarmin, ferner unter den Proteſtanten Luther in Hos. 4, 2., Oſiander und Quiſtorp z. St., Hutter expl. conc. p. 993., Geßner in form. conc. 9. eine andere Auslegung, der zufolge Chriſtus den Zeitgenoſſen Noah's predigte, die ſo lange ungläubig geweſen wären, als Gottes Langmuth wartete, dann aber ſich bekehrt und Buße gethan, als ſie die Sündfluth hereinbrechen geſehen hätten. Aber abgeſehen von der Gezwungenheit der ganzen Erklärung lehrt auch die oberflächlichſte Anſchauung unſeres Textes, daß in ihm nichts, was eine ſolche Auslegung begünſtigen könnte, enthalten iſt. β) Schon in alter Zeit fühlte man daher das Mißliche der vorigen Erklärung, und deshalb ſtellen bereits die apokryphiſchen acta Thomae die Anſicht auf, daß Chriſtus ſowohl den Guten als den Böſen in der Unterwelt gepredigt habe, um durch dieſen auch über die Hölle gefeierten Triumph das ganze Erlöſungswerk zu vollenden. Dieſer, ſchon mehr dogmatiſirenden Auslegung folgen auch Athanaſius c. Apoll. 1, 13. und Ambroſius unter den Kirchenvätern, unter den Neueren aber Erasmus und Calvin, der ſeine im Vorigen angeführte, ſchon zu einer ſolchen Auffaſſung ſich hinneigende Erklärung in ſeinen inst. und der psychopannychia p. 16. in dieſer Anſicht weiter ausbildete. Ferner Bengel und Bolten, von denen dieſer ſich auf

die Unterredung Abrahams mit dem reichen Verdammten Luk. 16, 25., jener auf die vermeintliche Unbeſtimmtheit des Ausdruckes ἐκήρυξε deshalb beruft. Aber auch dieſe Auslegung darf nicht auf den Namen einer wortgetreuen Anſpruch machen. γ) So ergab ſich denn gewiſſermaßen von ſelbſt die dritte, die eine Predigt Chriſti an die Ungläubigen annimmt. Das Alterthum ſtellte zuerſt durch Marcion dieſe Anſicht auf, indem letzterer behauptete, Chriſtus habe diejenigen in der Unterwelt befreit, die das A. T. als Gottloſe darſtellt, während die Gläubigen, die Marcion für ſchlechter als jene hielt, darin hätten zurückbleiben müſſen, **Iren. c. h.** 1, 24. Wahrſcheinlich machte dieſe ketzeriſche Entſtellung der Kirche die ganze Anſicht verdächtig, und ſo wagten erſt unter den Proteſtanten Flacius, Calov, Buddeus, Wolf, Auguſti, in der neueſten Zeit Steiger ſie zu wiederholen, und die Vertheidigung einer vor den Ungläubigen in der Unterwelt gehaltenen Predigt Chriſti aus unſerer Stelle zu übernehmen*). Allerdings geht Steiger nach Auguſti zu weit, wenn er ſchon allein aus dem Ausdruck ἐν φυλακῇ den Beweis führen will, daß die Geiſter, die in unſerer Stelle erwähnt werden, böſe geweſen ſein müßten**); denn das chriſtliche Alterthum verſteht unter dieſem Worte (carcer)***) die ganze Unterwelt ſowohl als den Aufenthaltsort der guten wie der böſen Seelen. Aber abgeſehen davon, kann eine unbefangene Auslegung unſeres Textes nur zu der Anſicht führen, daß hier eine vor

*) Didymus ſchließt nach einer falſchen Auslegung aus den Worten εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι 1 Pet. 1, 12., daß die gefallenen, zur Hölle verdammten Engel Reue gefühlt und ſehnſüchtig nach dem glücklichen Zuſtande der Verkündigung geſchaut hätten.

) Auf die Stelle Offb. 20, 7. darf Steiger ſich um ſo weniger berufen, als vorher V. 2. ſchon geſagt iſt, daß der Teufel (von dem hier die Rede iſt) gefeſſelt und ins Gefängniß geworfen ſei. Bei Heranziehung der Stellen Jud. 6. 2 Pet. 2, 4. kehrt er aber gar das ganze Verhältniß um, da wir wohl aus ihnen beweiſen können, daß die böſen Geiſter (oder wenigſtens Engel) gefeſſelt in unterirdiſchen Gefängniſſen gehalten worden ſind, nicht aber daß darum die hier erwähnten Geiſter böſe geweſen ſeien. Auguſti beruft ſich auf משמר oder משמרת 1 Moſ. 40, 4. 7. 41, 10., was die **LXX durch φυλακή überſetzen.

***) Tertullian **de idol. c.** 13. nennt auch den Schoos Abrahams ſo, in den doch nur die Frommen gelangten, nicht um eine Unannehmlichkeit des Aufenthaltes, ſondern nur die Unmöglichkeit einer Entfernung daraus auszudrücken.

Ungläubigen gehaltene Predigt Chriſti erwähnt werde; denn es iſt durchaus nicht einzuſehen, wie die klar ausgeſprochenen Worte *ἀπειϑήσασί ποτε* (die Carpzov zu ungenau durch contumacibus olim überſetzt) anders gedeutet werden ſollen, wenn wir nicht zu den oben charakteriſirten, gezwungenen und durchweg für mißlungen zu haltenden, als Ergebniß einer beſtimmten Abſicht und vorgefaßten Meinung ſich verrathenden Erklärungs- und Deutungsverſuchen unſere Zuflucht nehmen wollen. Auch ſcheint abſichtlich deshalb das Beiſpiel des Noah gewählt zu ſein, um dadurch zu beweiſen, daß ſelbſt den von Gott ſelber Verdammten und durch einen beſonderen Strafact Vernichteten die Gnade der Verkündigung des Evangeliums zu Theil geworden ſei, um ihnen ſo Gelegenheit zu geben, durch Reue und Buße ſich auf das auch ihnen bevorſtehende Gericht K. 4, 6. vorzubereiten. c) Nachdem wir zu dieſem Reſultat gelangt ſind, erledigt ſich die dritte Frage, welchen Inhalt die Predigt Chriſti gehabt habe, von ſelbſt. *α*) Diejenigen, die dieſe Predigt an die Frommen gerichtet ſein laſſen, behaupten natürlich mit Irenäus 5, 31. und Juſtinus Martyr dial. c. Tryph., Chriſtus habe dieſen die Erlöſung verkündigt, um ſie in das Himmelreich einzuführen, und Oekumenius bedient ſich deshalb des Ausdruckes: *ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ τῶν ἐν ᾅδου.* *β*) Die aber eine Predigt an die Ungläubigen annehmen, trennen ſich in der Meinung, ob dieſelbe als Verſöhnung, oder als Gericht aufzufaſſen ſei. Für letzteres entſchieden ſich Flacius, Buddeus, Calov und Wolf, während die erſtere Anſicht an Calvin, Hottinger, Steiger ihre Vertreter gefunden hat. Denn wenn auch die Kenntniß vom Evangelium, wie Steiger mit Berufung auf 2 Kor. 2, 16. richtig bemerkt, bei Ungläubigen Verſtockung und geiſtigen Tod bewirkt, ſo darf doch, wie ſchon Auguſti, Hensler und Hottinger gegen Bengel gezeigt haben, der Ausdruck *ἐκήρυξεν* nur von der Verkündigung des Evangeliums verſtanden werden; wofür ſich auch bereits Calvin mit Recht auf den Ausdruck *εὐηγγελίσϑη* K. 4, 6. beruft *). Dies verlangt ganz entſchieden der Sprachgebrauch des N. T. Matth. 4, 17. 23. 9, 35. Mark. 1, 38. 39. 45. Luk. 4, 44. 8, 1. Was Oekumenius zu K. 4, 6. mit der Er-

*) Auch ſagt ſchon Klemens von Alexandrien strom. 6.: *δι᾽ οὐδὲν ὁ κύριος ἕτερον εἰς ᾅδου κατῆλϑεν ἢ διὰ τὸ εὐαγγελίσασϑαι.*

klärung ἐκήρυξε δὲ οὐ λόγῳ ἀλλὰ πράγματι ſagen will, iſt nicht ganz deutlich. Doch ſucht er jene beiden Anſichten in den Worten zu vereinigen: wie Chriſtus bei ſeinem Erſcheinen in der Welt denen, die ihn zu erkennen bereit waren, zur Rechtfertigung (δικαίωμα) kam, denen aber, die ihn verläugneten, zur Verdammung (κατάκρισιν); ſo kam er auch denen in der Unterwelt, die im Fleiſche menſchlich gelebt hatten, zum Gericht, denen, die im Geiſte gelebt hatten, zum Ruhm und zum Heile. Aber eine ganz unnütze Frage iſt die, wie viele von den Ungläubigen nun das Wort des Evangeliums angenommen haben, oder ob es bei keinem von ihnen Eingang gefunden. Unſer Text giebt uns wenigſtens keine Antwort darauf, und noch weniger Grund, an eine beſtimmte und wirklich erfolgte Erlöſung einiger oder gar aller Ungläubigen zu denken, was freilich unter den Kirchenvätern Klemens von Alexandrien, Euſebius dem. evang. 4, 12., Athanaſius in pass., Cyrillus von Alexandrien thun, während Origenes c. Cels. 2. die Erlöſung auf diejenigen beſchränkt, die vor dem Tode ſchon dazu vorbereitet geweſen wären; und hierin folgen ihm Oekumenius und Theophylakt, wie überhaupt die griechiſche Kirche. In der jüdiſchen Theologie behandelt ſchon die Miſchna die Frage: welche Verdammten von der Glückſeligkeit des meſſianiſchen Reiches ausgeſchloſſen ſein müßten, und Schmidt in der Bibl. f. Kritik und Exegeſe des N. T. B. 1. St. 2. ſtellt die Vermuthung auf, daß bereits zur Zeit der Apoſtel dieſe Frage ein Gegenſtand des Streites geweſen ſei. So werden wir denn als Ergebniß der ganzen Unterſuchung die von dem Apoſtel in unſerer Stelle ausgeſprochene Lehrmeinung anzunehmen haben, daß Chriſtus nach ſeinem Tode mit ſeiner Seele in die Unterwelt hinabgeſtiegen ſei, um den Ungläubigen das Evangelium zu verkünden; und zwar iſt dieſes Letztere nur das Neue und Auffallende bei dem ganzen Ausſpruch, da die Seele Chriſti ohnedies, wie jede andere, in die Unterwelt hinabmußte (Luk. 23, 43.); aber daß ſie den Aufentshaltsort der Ungläubigen, der in der Vorſtellung des Alterthums von dem der Gläubigen getrennt war, aufgeſucht habe, bedurfte einer beſonderen Lehre. Da dieſer Ort nun die Hölle iſt, ſo darf die Kirche allerdings von einer Höllenfahrt Chriſti ſprechen*) Uebrigens iſt die ganze Lehrmeinung aus

*) Nach Luthers, freilich ungenauen, Ueberſetzung iſt ohnedies nur von

der jüdiſchen Meſſiaslehre zu entwickeln, da auch dieſe ſchon, wie aus dem von Raimund Martini nach der Bereſchit Rabba angeführten Ausſpruche des Joſua ben Levi ſich ergiebt, die Vorſtellung einer Befreiung der Verdammten aus der Gehenna durch den Meſſias kennt.

II. In genauem Zuſammenhange mit der vorigen ſteht die Stelle 1 Pet. 4, 6., wo die Worte: *εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη* nicht anders als durch die Beziehung auf die ſchon vorher von dem Apoſtel erwähnte Höllenfahrt Chriſti verſtanden und in richtiger Bedeutung aufgefaßt werden können. Die Frage, ob *γάρ* mit Bengel auf *τῷ ἑτοίμως ἔχοντι* oder auf *κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* im Vorigen*) zu beziehen ſei, iſt für unſern Zweck von geringerer Wichtigkeit, doch entſcheiden wir uns mit Pott für die letztere Anſicht. Im Uebrigen unterſcheiden wir auch bei Auffaſſung dieſer Stelle zwei Erklärungsarten, indem zur Begriffsbeſtimmung des Wortes *νεκροῖς*, auf das es zum richtigen Verſtändniß des ganzen Ausſpruches hauptſächlich ankommt, zwei verſchiedene Wege eingeſchlagen ſind. 1) Schon Cyrillus (bei Theophylakt) und ein altes Scholion faſſen hier, wie im vorigen Verſe, den Ausdruck in bildlich übertragener Bedeutung von geiſtig d. h. ſittlich Todten (*ἁμαρτωλούς* schol.); und Oekumenius führt, freilich tadelnd, die doppelte, ganz entgegen geſetzten Sinn ergebende, Deutung dieſes Wortes in unſerer Stelle an, wonach entweder in Sünde Untergegangene oder der Welt Abgeſtorbene unter dieſen Todten zu verſtehen ſein ſollen. In neuerer Zeit ſcheint Beza dieſer Auslegung in ſofern beizuſtimmen, als er gegen allen Sprachgebrauch läugnet, daß *νεκροί* die Seelen der Verſtorbenen bezeichnen könne; Hane in ſeinen Schrifterklärungen verſteht geradezu Heiden darunter. Aber dieſe Auslegung iſt jedenfalls willkürlich und gezwungen; denn der beſtimmt hervorgehobene Gegenſatz im vorigen Verſe zwiſchen *ζῶντας* und *νεκρούς* verlangt durchaus die Annahme der urſprünglichen und eigentlichen Bedeutung dieſer Ausdrücke, und Grotius bereits macht mit Recht darauf aufmerkſam, daß das *καί* vor *νεκροῖς* dieſem

---

einer ſolchen die Rede, die lateiniſchen Kirchenſchriftſteller ſprechen ganz allgemein von einem descensus Christi ad inferos.

*) Der vorangehende Vers lautet: *οἳ ἀποδώσουσι λόγον τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.*

hier dieſelbe Bedeutung zu geben beabſichtige, wie in den vorangegangenen Worten. 2) Die ſo augenfällige Unzuläſſigkeit dieſer Erklärung führte daher von jeher die meiſten Theologen darauf hin, unter νεκροῖς wirklich Verſtorbene zu verſtehen. Aber auch darüber einverſtanden, folgten ſie in Hinſicht der Zeitbeſtimmung drei verſchiedenen Anſichten. a) Zachariä par. ep. Pet., Semler und Hottinger verſtehen nämlich diejenigen Todten darunter, die ſchon vor der Ankunft Chriſti verſtorben waren; was nur theilweiſe richtig iſt, da ſie den Begriff der νεκροί zu enge faſſen. b) Bengel, Grotius, Wetſtein wollen den Ausdruck νεκροῖς auf die zur Zeit des dereinſtigen Gerichtes Todten beziehen. Allein dadurch entſteht die Schwierigkeit, das εὐηγγελίσθη als Vergangenheit in der Zukunft oder als ein ſogenanntes futurum exactum, nämlich vom Standpunkt des Gerichtes aus, zu faſſen; oder die ganz fahde Bedeutung dieſen Worten zu geben; denen, die einſt am Tage des Gerichtes ſchon verſtorben ſein werden, wurde auch ſchon das Evangelium gepredigt; ſo daß alſo mit Morus diejenigen verſtanden werden müßten, denen das Evangelium vor ihrem Tode verkündigt wäre. Dadurch wird der Ausſpruch in ſeiner offenbar von dem Apoſtel beabſichtigten Allgemeinheit auf diejenigen beſchränkt, die ſeit der Erſcheinung Chriſti auf Erden geſtorben ſind, während gerade alle Menſchen vor und nach dieſem Zeitpunkte als dem Gerichte unterworfen bezeichnet werden ſollen. c) Die dritte Auslegung von Pott, Steiger, wonach die jetzt Geſtorbenen (wie Ruth 1, 8. מֵתִים Pott ad. l.) verſtanden werden, hat um ſo eher den Beifall der bei weitem größeren Zahl von Erklärern erhalten, als der Apoſtel gleich im Folgenden in den Worten: πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικε die beſtimmte Behauptung ausſpricht, daß das Gericht, was ja überhaupt von den Apoſteln noch zu ihren Lebzeiten erwartet wurde, nahe bevorſtehe; daher kann von einem weiten Hinausſchieben deſſelben, wie die vorige Erklärung vorausſetzt, oder von einer Beſchränkung der Zahl der Todten jener erſten Auslegung nicht die Rede ſein. Aber auch bei dieſer Auffaſſung war noch eine vierfache Erklärung des εὐηγγελίσθη möglich, indem α) die Einen mit Beza, Flacius, Gerhard, Hornejus, Hammond daſſelbe auf die (uneigentlich nur ſo zu nennende) Verkündigung des Evangeliums im A. T. β) die Andern wie Calvin, Bolten, Nöſſelt, Hensler auf die

Predigt der Apoſtel beziehen; γ) endlich Carpzov ganz allgemein nur felicia annunciare darunter verſteht. Aber auch ſo werden die Todten eigentlich immer wieder zu Lebenden gemacht, und es iſt nicht einzuſehen, woher der Apoſtel, wenn er dieſen Sinn beabſichtigte, nicht einfacher und ungezwungener ſich ausgeſprochen haben ſollte. δ) Daher bleibt wohl nur als allein richtige Auffaſſung dieſer Stelle die ſchon von Steiger gegebene übrig, daß nämlich mit Rückſicht auf die obigen Worte K. 3, 19. die Predigt des Evangeliums vor den Ungläubigen in der Unterwelt gemeint ſei, um dadurch die Möglichkeit und gerechte Nothwendigkeit eines Gerichtes auch über die (ungläubigen) Todten zu beweiſen, damit dieſe nichts vor den Lebenden voraus haben, da auch ihnen das Evangelium in der Abſicht, um ſie der göttlichen Gnade theilhaftig zu machen, verkündigt worden iſt. Gleichgültig bleibt es dabei im Ganzen, ob mit Calvin, Grotius, Bengel zu εὐηγγελίσθη Chriſtus, der freilich im vorangehenden Satze nicht Subject iſt, aber aus den Worten τῷ ἑτοίμως ἔχοντι entnommen werden kann, ergänzt wird, oder ob wir das Verbum imperſonell faſſen*); jedoch ſcheint Letzteres angemeſſener zu ſein, und daher überſetzt auch de Wette: denn dazu iſt auch den Todten das Evangelium verkündigt worden. Beide Stellen 1 Pet. 4, 6. und 3, 19. ſtehen demnach, wie auch ſchon Oekumenius bemerkt, in genauer Wechſelbeziehung, und ſo wie der hier gebrauchte Ausdruck νεκροῖς durch den dortigen ἀπειθήσασί ποτε ſeine nähere Beſtimmung erhält, ſo wird der dortige ἐκήρυξε, wie ſchon Calvin einſah, durch das εὐηγγελίσθη unſerer Stelle erläutert. Auch erhält die Frage, von wem das Evangelium den Todten verkündigt worden ſei, dadurch ihre Erledigung; denn da Petrus noch nicht die ſpätere Meinung des Hermas past. 3, 9, 16., daß die Apoſtel in der Unterwelt (freilich nur den Patriarchen und vor Chriſto verſtorbenen Gerechten) gepredigt hätten, zu kennen ſcheint, aber wohl in jener früheren Stelle 3, 19. von einem Hinabgehen Chriſti in die Hölle ſpricht: ſo ſcheint es in ſeinem Geiſte zu ſein, auch hier Chriſtus ſelbſt für den Verkündiger des Evan-

---

*) Wofür Steiger freilich mit Unrecht Röm. 12, 21. anführt. Hottinger ergänzt unnütz τὸ εὐαγγέλιον nach Luk. 4, 18. 20, 1., da dies ſchon im Worte liegt.

geliums im Todtenreiche zu halten; beſonders da wahrſcheinlich auch, als Petrus dieſe Worte niederſchrieb, noch keiner der Apoſtel aus dem Leben geſchieden war. Zugleich dürfen wir den inneren Zuſammenhang dieſer Ausſprüche aus dem oben erklärten Apoſt. 2, 27., der ebenfalls Worte des Petrus enthält, nicht überſehen.

III. Es bleibt uns noch übrig die Stelle 1 Tim. 3, 16. näher zu betrachten, die man bekanntlich für den als Taufformel gebrauchten Theil eines Glaubensbekenntniſſes*) der apoſtoliſchen Zeit, in dem denn natürlich auch die Lehre von der Höllenfahrt Chriſti, falls ſie ſchon der apoſtoliſchen Dogmatik angehörte, nicht übergangen werden durfte, gehalten hat. In den hier von dem Apoſtel ausgeſprochenen Worten: anerkannt groß iſt das Geheimniß der Gottſeligkeit: der offenbaret ward**) im Fleiſche, erſchien den Engeln, verkündet ward unter den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgehoben in Herrlichkeit, — iſt es der Ausſpruch *ὤφθη ἀγγέλοις*, deſſen richtige Auffaſſung für unſere Unterſuchung von Bedeutung iſt. 1) Die eine Erklärungsart erlaubt ſich eine ſolche Abweichung von dem Texte, daß ſie a) die Worte geradezu umkehrt. Dieſer Anſicht zufolge behauptet Heinrichs z. St., daß hier nach einer, beſonders bei griechiſchen Dichtern nicht ungewöhnlichen Freiheit *ὤφθη ἀγγέλοις* für *οἱ ἄγγελοι ὤφθησαν αὐτῷ* geſetzt ſei, und erklärt mit Beziehung auf die im Leben Jeſu erwähnten Engelserſcheinungen, vorzüglich Matth. 4, 11., dieſe Stelle durch: er wurde von Engeln bedient; legt alſo dem Worte *ὤφθη* eine Bedeutung bei, die es niemals haben kann. b) Wegſcheider z. St., der mit Recht dieſe Auslegung tadelt, verfällt durch die ſeinige: er iſt von Engeln geſehen worden (1 Kor. 15, 5.) in denſelben Fehler, da nach Matth. 28, 2. Joh. 20, 12., auf welche Stellen er ſich

---

*) Weniger paſſend iſt die Vermuthung von Grotius, Heumann und Rambach Anthologie chriſtl. Geſänge Th. I. S. 33., daß dieſe Worte Theil eines chriſtlichen Liedes jener Zeit geweſen ſeien; Heydenreich z. St., der auch dieſer Meinung iſt, läßt ſie aber doch die Stelle eines Glaubensſymbols vertreten.

**) Die kritiſche Frage, ob an dieſer Stelle *ὅς* oder *θεός* zu leſen ſei, gehört nicht hieher; *ὅ*, was Schultheß in den exeg. theol. Forſchungen B. 2. St. 2. vertheidigt, iſt aber entſchieden zu verwerfen.

beruft, die Engel Chriſto erſchienen, und er nicht ihnen, wie es der Ausdruck unſerer Stelle gerade verlangt. Ueberdies geben ihm die Worte des Apoſtels nicht den geringſten Grund, an die Auferſtehung, auf welche er ſeine ganze Erklärung ſtützt, zu denken, und dem zufolge dieſe Auslegung zu geben: er iſt von Engeln geſehen bei ſeiner Auferſtehung, d. h. dieſe iſt ſelbſt durch Zeugniſſe von Engeln beglaubigt. Daher muß auch dieſe durch das Hineintragen fehlender Begriffe von der exegetiſchen Treue ſich entfernende Auslegung für verfehlt gelten. 2) Aber auch eine ſtreng an die Worte ſich haltende Behandlung der Stelle erlaubt verſchiedene Auslegungen wegen der verſchiedenen Bedeutung des Wortes *ἄγγελος*. a) Urſprünglich bezeichnet es nämlich wie das hebräiſche מַלְאָךְ Bote, Geſandte Matth. 11, 10. Luk. 7, 24. 9, 52., und würde daher in dieſer Bedeutung ſchon auf die Apoſtel paſſen; aber in der Apokalypſe 1, 20. 2, 1. 8. 12. 18. 3, 1. hat es überdies noch die beſtimmtere Bedeutung von Gemeindevorſtehern (freilich nach Bretſchneider lex. s. v. angeli tutelares), und ſo fühlten ſich Michaelis, Storr, Hezel, Herder veranlaßt, auch an unſerer Stelle die Apoſtel darunter zu verſtehen, denen Jeſus nach ſeiner Auferſtehung 1 Kor. 15, 5—8. erſchienen ſei. Heydenreich beruft ſich außerdem noch auf die Lesart *ἀνθρώποις* ſtatt *ἀγγέλοις*, die nach des Oekumenius Ausſage Klemens von Alexandrien an unſerer Stelle kannte, die aber in Handſchriften weiter nicht vorkommt, und ſich hinlänglich als Gloſſe verräth. Allein abgeſehen davon, daß auch bei dieſer Erklärung wieder die Auferſtehung nöthig wird, deren der Verfaſſer mit keinem Worte gedenkt, ohne die aber der ganze Ausſpruch, falls er auf das Erſcheinen Chriſti auf Erden als Lehrer bezogen werden ſollte, unrichtig wäre, da erſt nach demſelben Apoſtel von Chriſto erwählt wurden, alſo dieſer nicht ihnen als ſolchen, die bereits dageweſen wären, erſcheinen konnte; ſo läßt ſich auch dagegen einwenden, daß *ἄγγελος* (was auch Heydenreich eingeſteht) im N. T. niemals beſtimmt Apoſtel bezeichnet, und daß namentlich Paulus dieſes Wort überall, ſo auch in dieſem Briefe K. 5, 21. nur in der Bedeutung von Engel, göttlichem Boten braucht. b) Dieſer Umſtand nöthigte denn auch in dieſer Stelle ſie feſt zu halten. *α*) Schon Chryſoſtomus, ſpäter Grotius geben daher folgende Erklärung: Jeſus iſt den Engeln recht bekannt ge=

worden, d. h. die durch Jeſum vollbrachte Erlöſung der Menſchen iſt den Engeln klar geworden; und letzterer beruft ſich dafür ſowohl auf den Gebrauch des hebräiſchen רָאָה in der Bedeutung von erkennen (Jer. 20, 12. Koh. 1, 16.), als auf die Stelle Eph. 3, 10. (1 Pet. 1, 12.), die allerdings das von ihm Geſagte als pauliniſch beweiſt, nicht aber ſeine Erklärung rechtfertigt, zu der die Worte ſelbſt keinen Grund geben. β) Andere (ſ. Heydenreich S. 216.) beziehen die Worte auf die Himmelfahrt Chriſti, die ſie in Begleitung oder im Angeſichte der Engel geſchehen laſſen, wovon aber der ausführlichſte Berichterſtatter dieſes Ereigniſſes, Lukas in der Apoſtelgeſchichte K. 1, 10. nichts weiß. γ) Faſt von ſelbſt ergab ſich daher nach ſo vielen mißlungenen Deutungs- und Auslegungsverſuchen die Beziehung dieſer Worte auf die Höllenfahrt Chriſti bei Semler und Bretſchneider lex. s. v. Daß ἄγγελος ohne bezeichnenden Zuſatz die böſen Engel, die in die Hölle verdammt waren, bezeichnen könne, lehrt die Stelle Jud. 6. vgl. 2 Pet. 2, 4. 1 Kor. 6, 3. 2 Kor. 12, 7.; daß aber auch hier nur von böſen und ungläubigen die Rede iſt, zeigt der Ausdruck ἀπειθήσασι 1 Pet. 3, 20., welche Stelle, als die ausführlichſte, die darüber handelt, zur Beurtheilung und zum wahren Verſtändniß der übrigen anzuwenden iſt. Wenn aber Wegſcheider behauptet, daß dieſe Auslegung ſich durch keinen Beleg aus den pauliniſchen Schriften rechtfertigen laſſe, ſo würde dies an ſich noch kein Grund dagegen ſein, außerdem aber müſſen wir in Betracht der oben angeführten Stelle Eph. 4, 8. dieſe Meinung für nicht ganz richtig erklären. In genauer Verbindung mit unſerer Stelle haben wir aber Phil. 2, 10. aufzufaſſen, in der der Apoſtel ſagt, Gott habe darum Chriſtum hoch erhöhet, und ihm den Namen verliehen, der über alle Namen ſei, auf daß im Namen Jeſu ſich alle Kniee beugen ſollten derer, die im Himmel und auf der Erde und unter der Erde (καταχθονίων) ſeien. Offenbar deutet Paulus mit Rückſicht auf die Meinung von dem Hinabgehen Chriſti in die Unterwelt in dieſen Worten an, daß auch dorthin, ſelbſt bis auf die Hölle, die Herrſchaft des Sohnes ſich erſtrecke, die ihm der Vater verliehen, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα Eph. 4, 8. Denn unter καταχθόνιοι, wie Hane in ſeinen Schrifterklärungen gleich πνεύματα 1 Pet. 3, 18. und νεκροί 1 Pet. 4, 6. vorſchlägt, Heiden zu verſte-

hen, oder mit Krauſe z. St. die Dreiheit beſtimmter Gattungen von Weſen mit Berufung auf Offenb. 5, 13. (was aber gerade dafür ſpricht) zu läugnen, iſt zu willkürlich, als daß wir uns auf eine weitere Widerlegung einzulaſſen brauchten*). In Betracht der hier angeführten und erläuterten neuteſtamentlichen Stellen werden wir demnach zu dem Ergebniß gelangen, daß zufolge der jüdiſchen Lehre vom Meſſias das Hinabgehen der Seele Chriſti in die Unterwelt und ſeine Predigt in der Hölle ſelber, wenn auch nicht als Dogma, da allerdings in zu unbeſtimmten Ausdrücken davon geſprochen wird, ſo doch als Lehrmeinung der apoſtoliſchen Zeit anzuſehen iſt. Vgl. außer der oben angeführten Schrift von Dietelmaier, der p. 211—216. die älteren Abhandlungen aufzählt, Clausen: dogmatis de descensu I. Chr. ad inferos hist. bibl. et eccles. Hafniae 1801. Waage: de aetate articuli, quo in symbolo apostolico traditur I. Chr. ad inferos descensus. Hafniae 1836.

*) Daß Herder Erltrg. des N. T. S. 154. mit älteren Auslegern fälſchlich auch die Stelle Matth. 27, 52. in Beziehung zu der Höllenfahrt Chriſti ſetzt, hat bereits Baumgarten-Cruſius bibl. Theol. S. 399. gezeigt.

Guß und Druck von **Friedrich Ries** in Leipzig.

Berichtigungen.

Zuſatz zu der S. 24. u. 86 f. angeführten Litteratur:

Der Brief des Jakobus ausgelegt in neunzehn Predigten von Jakobi. Berlin 1835.

De Iudae epistola commentarium scripsit Sack. Vratisl. 1835.

Seite 13. Zeile 4. lies Luk. 8. ſtatt Jak. 8.
— 35. — 17. l. *ταχὺς* ſt. *ταχῦς*.
— 37. — 8. l. Präteritum ſt. Perfectum.
— 39. — 2. l. *προσωποληπτεῖτε* ſt. *προσωπολεπτεῖτε*.
— 48. — 16. iſt: für, vor: unächt einzuſchalten.
Ebendaſelbſt Zeile 32. l. Christus ſt. Christsus.
Seite 50. — 6. von unten l. in ſofern iſt Credners ſt. in ofern iſt Crſedners.
— 62. — 23. l. derſelben ſt. iderſelben.
— 65. — 22. l. facit ſt. facilt.
— 95. — 17. l. indem ſt. inoem.
— 99. — 15. l. wiſſen ſt. wſſen.
— 117. — 7. l. ausgehenden ſt. ausgeſandten.
— 121. — 4. l. *παρεπίδημοι* ſt. *παρεπίθημοι*.
— 167. — 7. ſetze hinter: aus ein Punctum.
Ebendaſelbſt Zeile 17. l. *πολυγράγμων* ſt. *πολοπράγμων*.
— 170. in der Note Z. 3. l. ſeinen ſt. ſeinem.
— 193. — 20. l. in ſt. iu.
— 231. — 28. l. denn ſt. dann.
— 232. — 26. l. Verirrung ſt. Verwirrung.
— 237. — 29. l. Auffaſſung ſt. Aaffaſſung.
— 259. — 18. l. läugnete ſt. läugneten.
— 277. — 4. l. Sünder ſt. Sünden.
Im Vorwort S. 1. Z. 6. l. exegetiſcher ſt. exegetiſchen.

BS 3780 .J2	12825 Jachmann Commentar über katholischen Briefe
	Rev. ... Richy

UNIVERSITY OF CHICAGO
27 052 133

UNIVERSITY OF CHICAGO
27 052 133